



کتابخانه مرکزی و مرکز اسناد دانشگاه تهران

بخش دیجیتال

نام کتاب: کشف المراد فی شرح تفسیر الاعقار

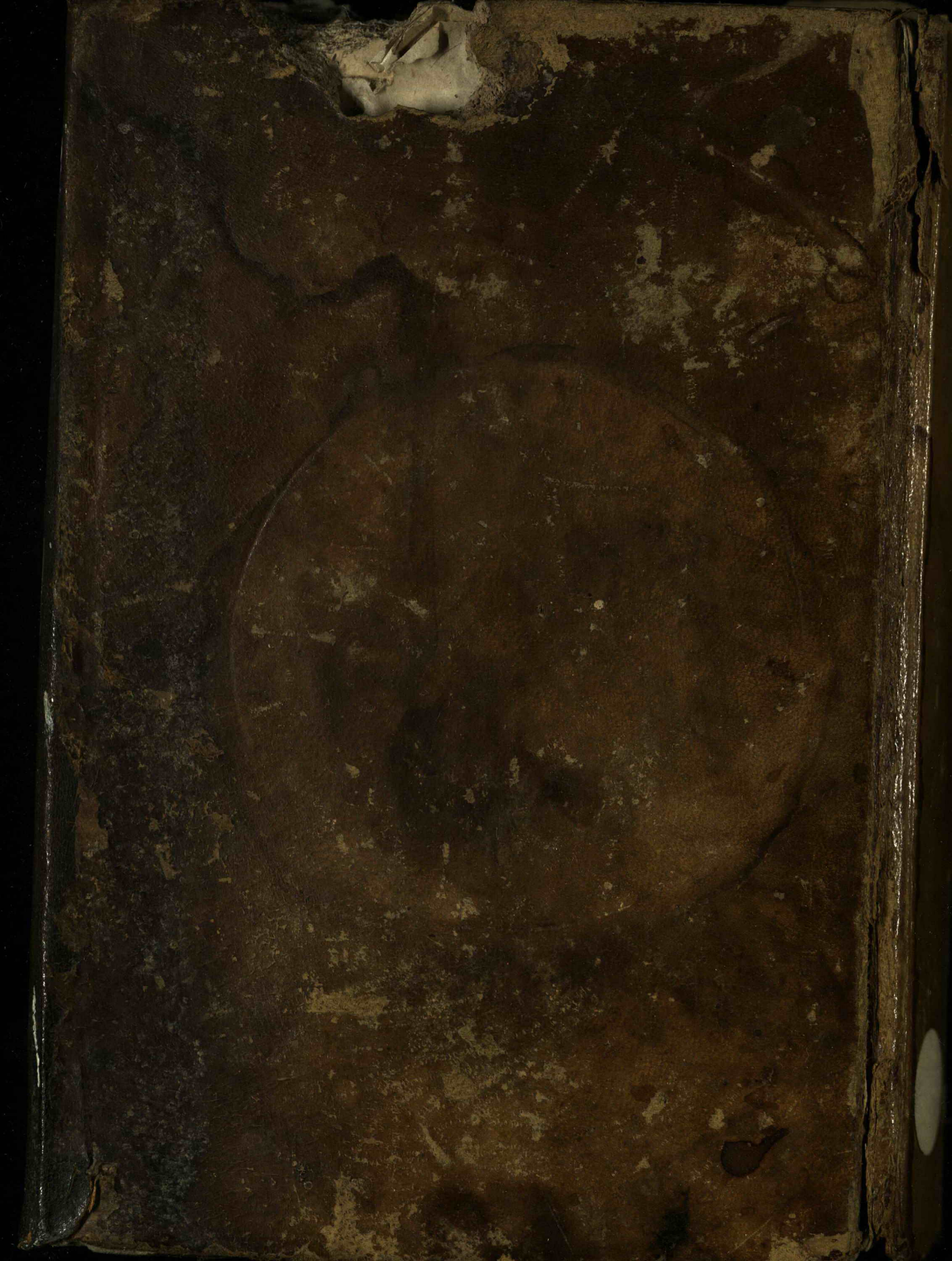
مؤلف: علامه حلی

شماره کتاب: ۶۷۳۸

اندازه: ۲۶x۱۷

تاریخ تصویربرداری: شهریور ۱۳۸۹

SVEN



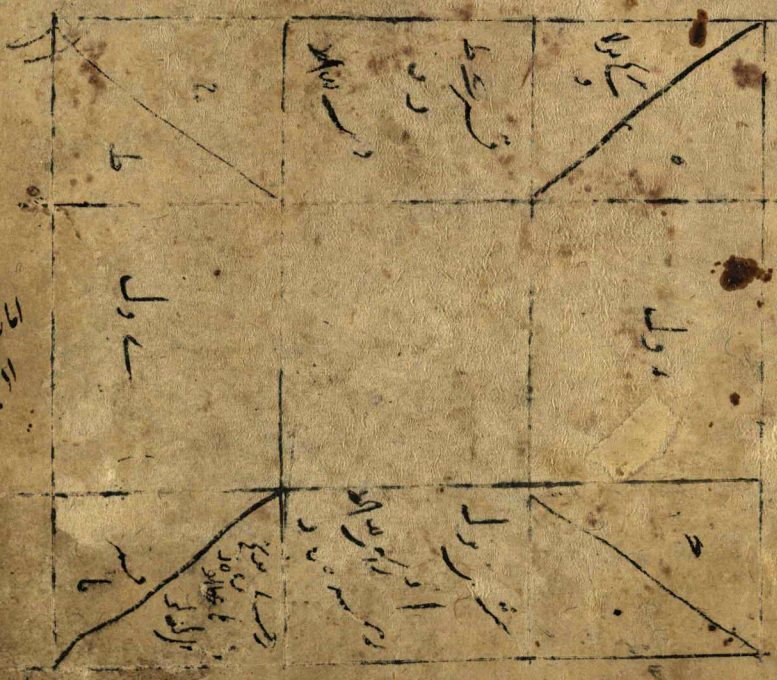
الحسن عبد الرحمن

١٩١

كتاب شرح
التجريد في علم الكلام لابن المطهر الحلي

٢٠٠
١٠٠
١٠٠
١٠٠
١٠٠

٩٧٢١



الحسن عبد الرحمن

كتاب شرح التجريد في علم الكلام

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ **ب**سْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ **ج**لَّيْلَةُ اللَّهِ عَلَى سَيِّدِهِ
 الْحَمْدُ لِلَّهِ الْمَوْلَى الَّذِي بِيَدِهِ الْمُلْكُ الْعَظِيمُ شَهِدَ أَنَّ الْوَاضِعَ بَرَهَانَهُ الْعَامَّ
 أَحْسَنَهُ الَّذِي لَا يَدْرِي الْعَبَادُ بِمَعْرِفَتِهِ وَهَدَاهُ إِلَى مَحَبَّتِهِ لِيُفْرَغَ وَاجْزِيلَ
 الثَّوَابَ الْعَظِيمَ الْخَالِدَ وَتَخْلَصُوا مِنَ الْعِقَابِ الْإِلِيمِ السَّامِدِ وَصَلَّى اللَّهُ
 عَلَى أَكْمَلِ نَفْسٍ أَنْبِيَاءَ وَأَزْكَى طَبِئَةٍ عَنَمِيَّةٍ مُحَمَّدٍ الْمُصْطَفَى وَعَلَى عِتْرَتِهِ
 الْأَبْرَارِ وَرَبِّهِ الْأَخْيَارِ وَسَلِّمْ تَسْلِيمًا **أَمَّا بَعْدُ** فَإِنَّ كَمَالَ الْإِنْسَانِ
 أَنَّهُ هُوَ خُصُولُ الْمَعَارِفِ الْإِلَهِيَّةِ وَأَعْرَاقُ الْكَمَالَاتِ الرَّبَّانِيَّةِ
 فِي مَعْرِفَةِ الْعِلْمِ يَهْتَمُّ عَنْ عَجْمِ الْحَيَوَانَاتِ وَيَهْضُلُ عَلَى الْجَمَادَاتِ وَلَا
 مَعْلُومَ أَشْرَفَ مِنْ وَاجِبِ الْوُجُودِ عَلَيْهِ أَكْمَلُ مِنْ كُلِّ مَقْصُودٍ
 وَأَتَمُّ مِنْ كُلِّ كَلَامٍ فَإِنَّهُ الْمُتَكَمِّلُ بِحُصُولِ هَذَا الْمَرَامِ يَوْجِبُ عَلَى كُلِّ
 مَكَلَّفٍ مِنْ أَشْخَاصِ النَّاسِ الْاجْتِهَادَ فِي إِزَالَةِ الْإِتْبَاسِ بِالنَّظَرِ الصَّحِيحِ
 فِي الْبَرَاهِينِ وَطَلَبِ الْحَقِّ بِالْعَيْنِ وَوَجِبَ عَلَى كُلِّ عَارِفٍ مِنَ الْعُلَمَاءِ ارْتِشَادُ
 الْمُتَعَلِّمِينَ وَتَسْلِيكِ النَّاسِ الْخَالِقِينَ وَفَرَدْنَا فِي هَذِهِ الْمُدَّةِ مِنَ الْعُمُرِ فِي وَضْعِ
 كِتَابٍ مُتَعَدِّدٍ فِي هَذِهِ الْعِلُومِ الْجَلِيلَةِ وَأَحْزَنَ هَذِهِ الْبَعْضِ وَالْإِنْجِزَ
 وَتَقَرُّنَا اللَّهُ تَعَالَى لِلْإِسْتِعَادَةِ مِنْ مَوْلَانَا الْفَضْلِ الْعَالِمِ الْأَكْمَلِ الْفَضْلِ
 الْفَاتِحِ خَيْرِ لِسَانٍ الْمُتَقَدِّمِينَ مِنْ بَرْدِ هَرَّةٍ وَوَحِيدِ عَصَا عِلْمِ الْعِلْمَةِ الزَّمَانِ
 الْمُبَرِّزِ عَلَى جَمِيعِ الْأَفْرَادِ بِصِبْغِ الْمِلَّةِ وَالْحَقِّ الَّذِي بِهِ مُحَمَّدٌ بْنُ
 الْحَسَنِ الطُّوسِيِّ قَدْ سَمَّى اللَّهُ رُوحَهُ الرُّوحِيَّةَ فِي الْعِلُومِ الْإِلَهِيَّةِ وَالْمَعَارِفِ
 الْعَقْلِيَّةِ وَوَجَدْنَا رَاكِبًا نَجْمَ التَّحْقِيقِ سَالِكًا حُدُودَ التَّوْفِيقِ
 مَعْرِضًا عَنْ سَبِيلِ الْمَغَالِبَةِ تَارِكًا طَرِيقَ الْفُتَاوَاةِ تَتَبَعْنَا بِمُطْلَحِ
 أَفْرَادِهِ فِي نَقْضِهِ وَأَبْرَامِهِ وَلَقَدْ أَمْرَجَ إِلَى جَوَارِ الرَّحْمَنِ وَنَزَلَ سَاحِلَةَ
 الرِّضْوَانِ وَجَدْنَا كِتَابَهُ الْمَوْسُوعَ بِتَجَرِيدِ الْإِعْتِقَادِ قَدْ بَلَغَ فِيهِ أَقْصَى
 الْمَرَامِ وَجَمَعَ جُلَّ مَسَائِلِ الْكَلَامِ عَلَى ابْلُغَ نَظَامٍ كَمَا ذَكَرْنَا فِي خُطْبَتِهِ

بسم الله الرحمن الرحيم

المقام

باليقين

وإحراز

التي

جمل

صالح

وَأَشَارَ فِيهِ بِحَاجَتِهِ الْإِلَهِيَّةِ وَبَلَغَ بِإِبْرَاهِيمَ الْمَعَانِي
 إِلَى طَرَفِ النِّهَايَةِ حَتَّى كُلُّ مَنْ رَاكَهُ الْمُحْصِلُونَ وَعَجَزَ عَنْ مَعَانِيهِ
 الْكَالِبُونَ فَوَضَعْنَا هَذَا الْكِتَابَ الْمَوْسُوعَ بِكَشْفِ الْمَرَامِ فِي شَرْحِ
 تَجَرِيدِ الْإِعْتِقَادِ مَوْضِعًا لِمَا اسْتَبْهَرَ مِنْ مَعْضَلَاتِهِ وَكَاشَفًا عَنْ مَشْكَلَاتِهِ
 رَاجِعًا إِلَى اللَّهِ تَعَالَى جَزِيلِ الثَّوَابِ وَحَسَنِ الْعَابِ أَنَّهُ أَكْرَمُ مَسْئُولٍ عَلَيْهِ تَتَوَكَّلُ
 وَبِهِ نَسْتَعِينُ **قَالَ** بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ **أَمَّا** بَعْدُ وَاجِبُ
 الْوُجُودِ عَلَى نَعْمَائِهِ وَالصَّلَاةُ عَلَى سَيِّدِ أَنْبِيَائِهِ مُحَمَّدٍ الْمُصْطَفَى وَعَلَى أَكْرَمِ
 أَنْبِيَائِهِ وَآلِهِ بِمَحَبَّتِهِ إِلَى مَا سَأَلْتَ مِنْ تَجَرِيدِ مَسَائِلِ الْكَلَامِ وَتَرْتِيبِهَا عَلَى ابْلُغَ
 نَظَامٍ مُتَشِيرًا إِلَى غُرَةِ بَوَائِدِ الْأَعْدَاءِ وَنَكْتِ مَسَائِلِ الْاجْتِهَادِ مِمَّا فَادَتْهُ
 الدَّلِيلُ إِلَيْهِ وَفَوَى الْإِعْتِقَادِ عَلَيْهِ وَوَسَّيْتَهُ بِتَجَرِيدِ الْإِعْتِقَادِ وَاللَّهُ أَسْلَدَ
 الْعَصْمَةَ وَالسَّيِّدَ وَأَنْ تَجْعَلَهُ خَزَائِنَ الْمَعَادِ وَرَبَّنَّهِ عَلَى مَقَاصِدِ
 الْمَقْصِدِ الْأَوَّلِ فِي الْأُمُورِ الْعَامَّةِ وَفِيهِ فَصُولُ الْفَضْلِ الْأَوَّلِ فِي الْوُجُودِ وَالْعَدَمِ
 تَجَرِيدُهُمَا بِالثَّابِتِ الْعَيْنِ وَالْمُبْعِ الْعَيْنِ أَوَّلًا لِيُمْكِنَ أَنْ تُخْبِرَ عَنْهُ وَتَقَرُّنَ
 أَوْ يَفْرَدَ لِيَسْتَعْمَلَ عَلَى وَرَاقَاتِهِ **قَالَ** فِي هَذَا الْفَصْلِ مَسَائِلُ مَهْمَةٍ
 جَلِيلَةٍ هَذِهِ أَوَّلًا هِيَ أَنَّ الْوُجُودَ وَالْعَدَمَ لَا يُمْكِنُ تَجَرِيدُهُمَا
 وَأَعْلَى أَنْ جَمَاعَةً مِنَ الْمُتَكَلِّمِينَ وَالْحُكَمَاءِ حَذَرُوا الْوُجُودَ وَالْعَدَمَ
 أَمَّا الْمُتَكَلِّمُونَ فَقَالُوا الْمَوْجُودُ هُوَ الثَّابِتُ الْعَيْنُ وَالْمَعْدُومُ هُوَ
 الْمُبْعِ الْعَيْنِ وَالْحُكَمَاءُ قَالُوا الْمَوْجُودُ هُوَ الَّذِي يُمْكِنُ أَنْ تُخْبِرَ عَنْهُ
 وَالْمَعْدُومُ هُوَ الَّذِي لَا يُمْكِنُ أَنْ تُخْبِرَ عَنْهُ إِلَى غَيْرِ ذَلِكَ مِنْ حُدُودِ
 فَاسِدَةٍ لَا يَأْخُذُ بِهَا وَهَذِهِ الْحُدُودُ كُلُّهَا بِأُطْلُقُ لَا شَيْءَ لَهَا
 عَلَى الدُّورِ فَإِنَّ الثَّابِتَ مَرَادُفٌ لِلْوُجُودِ وَالْمُبْعُ الْمَعْدُومُ وَلِبَقَّةِ
 الَّذِي أَنْشَأَ بِهَا إِلَى مُحَقِّقَاتٍ مِمَّا خُذَ الْمَوْجُودُ فِي حَذَرِ
 نَفْسِهِ **قَالَ** بَلِ الْمَرَادُ تَعْرِيفُ اللَّفْظِ إِذْ لَا شَيْءَ أُعْرِفُ مِنَ الْوُجُودِ

المسؤولين

أخباره

اعتماد

الحدود الفاسدة

محقق

صالح

اقول لما أبطل تحريدا الوجود والعدم اشار الى وجه الاعتذار للفرداء
من الحكماء والمتكلمين في تحريمهم له فقال انهم ارادوا بذلك تعريف اللفظ
الوجود ومثل هذا التعريف سابق في المعلومات الضرورية انه هو منزلة
تدبر اللفظ بلفظ اوضح منه وازلح يستفاد منه صورة غير ما هو معلوم
عند التعريف وانما كان كذلك لانه لا شيء اعرف من الوجود انه لا معنى
اعم منه **قال** والاستدلال بتوفيق التصديق بالتناهي عليه ويتوقف الشيء
على نفسه او عرف تركيب الوجود مع فرضه وابطال الرسم بالكل **اقول**
في كثر الخرافات والارباب في ابطال تعريف الوجود وجهين والمصنف
رحمه الله لم يرتضهما وخن نفرهما ونذكر ما يمكن ان يكون من
وجه الخلاف فيما دال الاول ان التصديق بالتناهي بين الوجود والعدم
بشيء اعم من كل علم على الاخلاق يعلم بالضرورة انه لا يمكن اجتماع
وجوده وعدمه بالتصديق متوقف على التصور وما يتوقف عليه
التدريج اولاً بلان يكون بديهياً فيكون تصور الوجود والعدم بديهياً
الثاني ان تعريف الوجود لا يجوز ان يكون بنفسه والآثار ولا باجزاء
لان تلك الاجزاء كانت وجوداً في تعريف الشيء بنفسه وان لم
تكن وجوداً في عند اجتماعها ان لم تحصل امر زائد كان الوجود
محض ما ليس بوجود هذا خلب وان حصل امر زائد هو الوجود كان
التركيب في فابل الوجود وفاعله لا فيه ولا بالامور الخارجية
عنه لان الخارج في انما يصلح للتعريف لو كان مساوياً للمعرف لان
الاعم لا يغير التميز الذي هو اقل مراتب التعريف والاخر اخص
وفر حذر في المنطق عن التعريف به لكن العلم بالمساواة
يتوقف على العلم بالماهية فيلزم الدور وهذا الوجهان
بالخلاف اما الاول فلان التصديق بالبرهاني لا يجب ان تكون تصورات

بديهية لما ثبت في المنطق من جواز توقف البرهاني من التصديقات
على التصور الكسبي سلمنا الا ان جاز ان يكون التصور للمفردات
نافعا اي يكون معلوماً باعتبار ما من الاعتبار في ذلك يعني في
باب التصديقات ويكون المراد من الحد حصول كمال التصور وانما
الثاني فلان ما ذكره في تعريف تركيب الوجود عاير في كل ماهية
مركبة على الاخلاق وهو باطل بالضرورة سلمنا الا ان جاز ان التعريف
بالخارجي وشرطه المساواة في نفس الامر لا يعلم بالمساواة فالناظر
في اكتساب الماهية اذا عارض عاذه عوارضها واستفاد من
بعضها تصور تلك الماهية علم بعد ذلك ان ذلك العارض مساو
لها ثم يغير غير تصور ما يذكر ذلك العارض ولا في ذلك
سلمنا الا ان العلم بالمساواة لا يستلزم العلم بالماهية من كل وجه
بل من بعض الوجود على ما قدمناه ويكون الاكتساب لكمال التصور
فلا دور حينئذ **المسئلة الثانية** في ان الوجود مشترك **قال**
وتردد الذهن حال الجزم بمطلوب الوجود واتحاد مفهوم نفسه
وقبوله القسمة يعني اشتراكه **اقول** لما فرغ من البحث عن ماهية
الوجود شرع في البحث عن احكامه فبدأ باشتراكه واستدل
عليه بوجود ثلاثة كرها الحكماء والمتكلمون الاول انما قد
لجزم بوجود ماهية وتقدم في خصوصياتها مع بقا الجزم
بالوجود فاما انما هذا اثر احكامنا بوجود مؤثره فانه
اعتقدنا انه ممكن ثم زال اعتقادنا بما مكانه فجرد اعتقادنا
بوجوده لم يزل الحكم الاول في الاعتقاد بالوجود عند زوال
اعتقاد الخصوصيات يدل على الاشتراك الثاني ان مفهوم
السلب واحد لا تعدد فيه ولا امتياز فيكون مفهوم نفسه

الذي هو الوجود واحداً والآخر لا يمكن ان يتفهم بين السلب والانتجاب
 الثالث ان مفهوم الوجود قابل للتفسيح بين الماهيات فيكون مشتركاً
 بينها اما المفردة الاولى فلاننا نفسمه الى الواجب والممكن والوجود
 والعرض والذمعي والخارجي والعقل يقبل هذه القسمة واما المفردة
 الثانية فلان القسمة عبارة عن كثر جزئيات الكل الطاء وعليها
 بفصول متعاندة او ما يشابه البصول ولهذا لا يقبل العقل قسمة الحيوان
 الى الانسان والحجر لئلا يمكن صاء فاعليهما ويقبل قسمة الانسان
 والبربر **المسئلة الثالثة** ان الوجود زايد على الماهيات **قال**
 فيغاير الماهية والا احدثت الماهيات اولم تخص اجزاؤها **اقول**
 هذه المسئلة فرع على المسئلة الاولى واعلم ان الناس اختلفوا في ان
 الوجود هل هو نفس الماهية او زايد عليها فقال ابو الحسن الاشعري
 وابو الحسين البصري وجماعة تبعوهما ان وجود كل ماهية نفس
 تلك الماهية وقال جماعة من المتكلمين والحكماء ان وجود
 كل ماهية مغاير لهما الا واجب الوجود تعالى فان اكثر الحكماء
 قالوا ان وجوده نفس حقيقته وسياق تخفيف كلامهم فيه وقد
 استدلل الحكماء على الزيادة بوجوه الاول ان الوجود مشترك على ما
 تقدم فاما ان يكون نفس الماهية او جزاء منها او خارجا عنها والاول
 باطل والا لزم اتحاد الماهيات في خصوصياتها لما يتبع من اشتراكه
 والثاني باطل والا لم تخص اجزا الماهية بل يكون كل ماهية
 على الاطلاق مركبة من اجزاء لا تنافي واللازم باطل والملزوم
 مثله بيان الشرطية ان الوجود اذا كان جزاء من كل ماهية فانه
 يكون جزاء مشتركاً بينهما ويكون كمال الجزاء المشترك فيكون
 جنساً فتعريف كل ماهية الى فضل بقولها عما يشاؤون فيها

لا كثر فصل ما نه

لا كثر كل فصل فانه يكون موجوداً لا استحالة انفصال الموجودات
 بالامور العددية فيقتصر الفصل الى فصل اخر هو جز منه ويكون
 جزاً من الماهية لان جزا الجز جزءاً ايضاً فان كان موجوداً افتقر الى
 فصل اخر ويتسلسل ويكون للماهية اجزاً لا تنافي واما استحالة
 التالي فلو جوه احدها ان وجوده لا يتناهي في محال عما يتالي الثاني
 يلزم منه تركب واجب الوجود تعالى لانه موجود فيكون ممكناً
 هذا خلف الثالث يلزم منه انتفاء الحقائق اصلاً لانه يلزم منه تركب
 الماهيات البسيطة فلا يكون البسيط متحفظاً ولا يكون المركب
 متحفظاً وهذا كله ظاهر البطلان **قال** ولا ينفكا كما تعقلاً **اقول**
 هذا هو الوجه الثاني الدال على زيادة الوجود وتفريره انا قد نعقل
 الماهية ونشكك في وجودها الذمعي والخارجي والمعقول مغاير
 للمشكوك فيه وكذا لا قد نعقل وجوداً محلياً ونجهل خصوصية
 الماهية فيكون مغاير الماهية لا يقال لنا في شكك في ثبوت الوجود
 ويلزم ان يكون ثبوت زايده عليه ويتسلسل لاننا نقول التشكك
 ليس في ثبوت وجوده للوجود بل في ثبوت الوجود نفسه للماهية
 وذلك هو المطلوب **قال** وتحقق الامكان الخاص **اقول** هذا وجه ثالث
 يدل على الزيادة وتفريره ان ممكن الوجود متحقق بالضرورة والامكان
 انما يتحقق على تقدير الزيادة لان الوجود لو كان نفس الماهية
 او جزاءها لم تعقل منه كونه عنه ولا يجوز عليها العدم حينئذ والا
 لزم جواز اجتماع النفيضين وهو محال وانتهاج جواز العدم يستلزم
 الوجوب فينتهي الى امكان حينئذ للمنافاة بين الامكان الخاص
 والوجوب الذاتي ولان الامكان نسبة بين الماهية والوجود والنسبة
 لا تعقل الا بين شئين **قال** وبإيدى الحمل **اقول** هذا وجه رابع يدل

على المغايرة بين الماهية والوجود وتقريره انما يحمل الوجود على
الماهية فنقول ما هيية موجودة فنستفيد منه فائدة معقولة
لم تكن حاصلة لنا قبل الحمل وانما يتخفف هذه الفائدة على تقدير
المغايرة اذ لو كان الوجود نفس الماهية لكان قولنا ما هيية موجودة
منزلة قولنا ما هيية ما هيية او موجودة موجودة والتالي باطل والمفترع
مثله **قال** والحاجة الى الاستدلال **اقول** هذا وجه خامس يدل على ان
الوجود ليس هو نفس الماهية ولا جزا منها وتقريره انما يقتضي نسبة
الوجود الى الماهية الى الدليل في كثير من الماهيات ولو كان الوجود
نفس الماهية او جزاها لم خرج الى الدليل لا فتقار الدليل الى المغايرة
بين الموضوع والمحمول والتشكيك في النسب الممتنع تخففه
في الذاتي **قال** وانما التناقض **اقول** هذا وجه سابع يدل على الزيادة
وتقريره انما قد سلب الوجود عن الماهية فنقول ما هيية معدومة
ولو كان الوجود نفس الماهية لزم التناقض ولو كان جزا منها لزم
التناقض ايضا لان تخفف الماهية يستدعي تخفف اجزاها التي
من جملة الوجود فيستحيل سلبه عنها والالزم اجتماع
النفيسين فتحقق انتفاء التناقض يدل على الزيادة **قال** وتركيب
الواجب **اقول** هذا وجه سابع وهو ان تركيب الواجب منتفٍ وانما
يتحقق لو كان الوجود زائدا على الماهية لانه يستحيل ان يكون نفس
الماهية لما تقدم ولو كان جزا منها لزم ان يكون الواجب مركبا
وهو محال **قال** وفيما به بالماهية من حيث هي **اقول** هذا جواب
عن استدلال الخصم على ان الوجود نفس الماهية وتقرير استدلالهم
انه لو كان زائدا على الماهية لكان صفة فائمة بها لا استحالة ان
يكون جوهر فائما بنفسه مستغنيا عن الماهية واستحالة

فيما الصفة بغير موصوفها وانما كان كذلك فاما ان يفهم بالماهية
حال وجودها وحال عدمها والفسقان باطلان اما الاول فلان الوجود الذي
هو شرط في فيما هذا الوجود بالماهية اما ان يكون هو هذا الوجود
يلزم اشتراط الشيء بنفسه او يكون مغاير له ويلزم فيما الوجودات
المتعددة بالماهية الواحدة ولاننا ننقل البحث الى الوجود الذي
هو شرط واما الثاني فلانه يلزم فيما الصفة الوجودية بالمحل المعروض
وهو باطل وانما بطل الفسقان انتفى الزيادة وتقرير الجواب ان نقول
الوجود فاي بالماهية من حيث هي لا باعتبار كونها معدومة
او موجودة فالخصم ممنوع **قال** وزيادته في التصور **اقول** هذا يتجلى
ما تقدم وهو ان فيما الوجود بالماهية من حيث هي انما يعقل في
الذهن والتصوري في الوجود الخارجي لا استحالة تخفف ما هيية من الماهيات
في الاعيان منبهة عن الوجود فكيف تخفف الزيادة في الخارج
والفيا بالماهية فيه باوجود الماهية زائدا عليها في نفس الامر
والتصور في الاعيان وليس فيما الوجود بالماهية كفي السواء
بالمحل **المسئلة الرابعة** في انفسام الوجود الى الذهني والخارجي
قال وهو ينقسم الى الذهني والخارجي والابطلت الحفيفة **اقول**
اختلفت العقلاء هنا جماعة منهم نفوا الوجود الذهني وحسوا
الوجود في الخارجي والعقوف منهم اتسموه وفسموا الوجود اليه
والى الخارجي فسموه معنوية واستدل المصنف رحمه الله عليه
بان القضية الحقيقية صادقة قطعا لانا حكم بالاحكام الانجابية
على موضوعات معدومة في الاعيان وتخفف الصفة يستدعي تخفف
الموصوف وانما ليس ثانيا في الاعيان هو متخفف في الالذهان واعلم
ان القضية تطلق على الحفيفة وهي التي يوخد موضوعها من حيث

هو ولا باعتبار الوجود الخارجي بل باعتبار ما صدر في عليه الموضوع
بالفعل ويطبق على الخارجية وهي التي يوجد موضوعها باعتبار الخارج
وهو مذهب سفيان فدا بط في المنطق فتحقق الخفية يدل على
الثبوت الذهني كما ذكرنا **قال** والموجود في الذهن انما هو الصورة
المخالفة في كثير من اللوازم **اقول** هذا جواب عن استدلال من في
الوجود الذهني وتقرير استدلاله انه لو حلت الماهية في الاثر هان لزم
ان يكون الذهني حاراً بارداً اسوداً ابيض ويلزم مع اتحاد الذهن بمدة
الاشياء المنبغية عنه اجتماع الصدين والجواب ان الحاصل في الذهن ليس
هو ما هيته الحرارة والسواء بل صورتهما ومثالها المخالفة للماهية في
لوازمها واحكامها فالحرارة الخارجية تستلزم السخونة وصورتهما
لا تستلزمها والتضاد انما هو بين الماهيات لا بين صورها وامثلتها
المسئلة الخامسة ان الوجود ليس هو معنى زائداً على الحصول العيني
قال وليس الوجود معنى به تحصل الماهية في العين بل الحصول **اقول**
فرد هب فوم غير محققين ان الوجود معنى فایم بالماهية يقتضي
حصول الماهية في الاعيان وهذا مذهب سفيان يشهد العقل
بطلانه لان فيا مع ذلك المعنى بالماهية في الاعيان يستدعي تحقق
الماهية في الخارج ولو كان حصولها في الخارج مستنداً الى ذلك
المعنى لزم الدور المحال بل الوجود هو نفس تحقق الماهية في الاعيان
ليس ما به تكون الماهية في الاعيان **المسئلة السادسة** ان
الوجود لا يترادف فيه ولا اشتد **قال** ولا ترادف فيه ولا اشتد
اقول ذهب فوم الى ان الوجود قابل للزيادة والنقصان وفيه نظر لان
الزيادة ان كانت وجوداً لزم اجتماع المثليين والالزم اجتماع
النقيضين واما في الاشتداه فهو مذهب اكثر المحققين **قال**

يد

بعضهم لانه بعد الاشتداد ان لم يحدف شي اخر لم يكن الاشتداد اشتداداً
بل هو باق كما كان وان حدث بالحادث ان كان غير الحاصل فليس اشتداداً
للموجود الواحد بل يرجع الى انه حدث شي اخر معه والا فلا اشتداد
وكذا المذهب في جانب النقصان وهذا الدليل ينفي قبول الاعراض كلها
لاشتداه والضعف **المسئلة السابعة** ان الوجود خير والعدم
شر **قال** وهو خير محض **اقول** انما قلنا كل ما يقال له خير وجدناه
وجوداً وانما قلنا ما يقال له شر وجدناه عدماً الا ترى ان القتل
بان العقل احكموا بكونه شراً وانما قلناه وجدناه شره
باعتبار ما يتضمن من العدم بانه ليس شراً من حيث فدره الفاء ر
عليه بان القدرة كمال الانسان ولان حيث ان الالة فاطمة بانها
ايضا كمال لها ولان حيث حركة اعضاها الفاعل ولان حيث قبول
العضو للتغذية بل من حيث هو ان الة كمال الحيوة عن الشخص فليس
الشر الا هذا العدم وبان في الفيض الوجودية خيرات فحكموا
بان الوجود خير محض والعدم شر محض ولهذا كان واجب الوجود تعالى
ابلغ في الخير والكمال من كل موجود لبراته عن القوة والاستعداد
وتفاوت غيره من الموجودات فيه باعتبار القرب من العدم
والبعد عنه **المسئلة الثامنة** ان الوجود لا ضده **قال**
ولا ضده **اقول** الضدات وجودية نقابلاً لغيرها وان يكون له
في الوجود ولما استحال ان يكون الوجود ذاتاً وان يكون له
وجود اخر استحال ان يكون ضداً لغيره ولانه عارض لجميع
المعقولات لان كل معقول ما خارجي فيعرض له الوجود
الخارجي وذهني فيعرض له الذهني ولا شيء من احد الضدين
يعارض لصاحبه ومقابلته للعدم ليس نقابلاً للضدين على ما

باتي تخفيفه في بني المعروف بل تقابل السلب والايجاب ان اخذنا مطلقين
والا تقابل العدم والملكة **المسئلة الثامنة** في انه لا مثل
لوجود **قال** ولا مثل له **اول** المثلان في اثنان وجوديتان ستر كل
واحد منهما مسر صاحبه ويكون المعقول منهما شيئا واحدا بحيث
ان اسبق احدهما الى الذهن ثم لحقه الاخر لم يكتب العقل من
الحاصل ثانيا غير ما اكتسبه او لا والوجود ليس بذات فلا يماثل
شيئا اخر وايضا ليس ههنا معقول يساويه في التعقل على معنى
ما ذكرناه ان كل معقول مغاير لمعقول الوجود لا يقال ان كليته
وجزئته متساويتان في التعقل وكان له مثل وهو الجزئي لا نقول
انما ليسا متساويين في المعقولية وان كان احد جزئي الجزئي هو
الكلي لاكن الاتحاد ليس تماثلا وايضا فانه عارض لكل المعقولات
على ما قررناه او لا ولا شيء من المثل يعارض لصاحبه **المسئلة**
العاشر في انه مخالف لغرض من المعقولات وعرض منافاته لها
قال وتحقق مخالفته للمعقولات **اول** لما انتفت نسبة
التضاء والتماثل بينهما وبين غيره من المعقولات وجبت المخالفة
بينهما اذ الفسمة حاصرة في كل معقولين بين التماثل والاختلاف
وفرا تبي التماثل فوجب الاختلاف ولهذا جعله نتيجة لما سبق
قال ولا ينافيها **اول** العتنا في ان لا يمكن اجتماعهما وفديتنا
ان كل معقول على الاطلاق فانه يمكن عروضا مطلق الوجود له
واجتماعه معه وصدفه عليه فكيف ينافيه لا يقال العدم
امر معقول وفيه فاض العقل بمناواته له فكيف يصح قوله على
الاطلاق انه لا ينافيها لا فانقول نمنع او لا كوز العدم المطلق
معقولا والعدم الخاص له حظ من الوجود ولهذا اجتفرا له

موضوع

موضوع خاص كاجتناف الملكة اليه سلمنا الاكن نمنع استحالة
عروض الوجود المطلق للعدم المعقول فان العدم المعقول ثابت
في الذهن فيكون في اخلا تحت مطلق الثابت في صدق عليه مطلق
الثابت ومتابا فله للوجود المطلق لا باعتبار صدق مطلق الثبوت
عليه بل من حيث اخذنا بلا له ولا امتناع في عروض اخر التعقيل
للاخر ان اخذنا لا باعتبار التقابل كالكليته والجزئية فانهما قد
يصدق احدهما على الاخر باعتبار مغاير لا باعتبار تفاهما وهذا فيه
دقة المسئلة الحادية عشر في ثلاث الشبهة والوجود
قال ويساوق الشبهة فلا تحقق بدونه فالمنازع مكابر مقتضى
عقله **اول** اختلف الناس في هذا المقام بالمحققون كافة من
الحكماء والمتكلمين اتفقوا على مساوفة الوجود الشبهة وتلازمها
حتى ان كل شيء على الاطلاق فهو موجود على الاطلاق وكل ما ليس
بوجود فهو منتف وبالجمله لم يثبتوا للمعدوم ذاتا
متحققة بالمعدوم الخارج لا ذات له في الخارج والذهني لا ذات
له ههنا **قال** جماعة من المتكلمين ان للمعدوم الخارج ذاتا
ثابتة في الاعيان متحققة في نفسها ليست هنية لا غير وهو لا
يكابر في الضرورة فان العقل فاض بانه لا واسطة بين الوجود
والمعدوم فان الثبوت هو الوجود **قال** وكيف تحقق بدونه
مع اثبات القدرة وانتفاء الانصاف **اول** لما استبعد مفالة
هؤلاء القوم ونسبهم الى الجهل شرع في الاستدلال على بطلان قولهم
واعلم ان هؤلاء يذهبون الى ان القدرة لا تأثير لها في الذوات انفسها
لانها ثابتة في العدم مستغنية عن الموثر في جعلها في ذاتها ولا
في الوجود لانه عندهم حال والحال غير مفدورة وقد ثبت في نفس

الامران اتصاف الماهية بالصفة غير ثابتة في الاعيان بل هو امر
اعتباري والالزم التسلسل لان ذلك الاتصاف لو كان ثابتا لكان
مشاركا لغيره من الموجودات في الثبوت وممتازا عنها بخصوصية
وما به الاشتراك مغاير لما به الامتياز فيكون اتصاف ذلك الاتصاف
بالثبوت امران ايراعليه ويلزم التسلسل اثبت هذا فاعلم ان المصنف
رحمه الله سلك مذهبهم وما ثبت في نفس الامر والزمع المحال وتفسيره ان
الماهيات لو كانت ثابتة في العدم لاستغنت الممكنات التركيبات
في وجودها عن الموثر فانتهت القدرة اصالا واسا والتالي باطل بالمقدم
مثله بيان الشرطية ان القدرة حينئذ لا تأثير لما في الذوات ولا في
الوجود على مذهبهم ولا في اتصاف الماهية بالوجود على ما ثبت في نفس
الامر وذلك يستلزم في التأثير اصلا و أمّا بطلان التالي فبالا تقاض
والبرهان على ما يأتي ولهذا استبعد المصنف رحمه الله هذه
المقالة مع اثبات القدرة الموثرة والفول بكون الاتصاف امرا ذهنيا
وانه منتف في الخارج **قال** والخصار الموجود مع عدم تعقل الزايد
اقول هذا برهان آخر على انتفاء الماهيات في العدم وتفسيره
ان مذهبهم ان كل ماهية نوعية فانه يثبت من اشخاصها في العدم مالا
يشاهي كالسواد والبياض والجواهر وغيرها من الحفايق فالزمهم
المصنف المحال وهو الفول بعدم الخصار الموجودات لان تلك الماهيات
ثابتة وهي غير محصورة في عدد منها والثبوت هو الوجود لا انتفاء
تعقل امر زايد على الكون في الاعيان فلزم مع الفول بوجود مالا يشاهي
من الماهيات وهو عندهم باطل فان جعلوا الوجود امرا مغايرا للكون
في الاعيان كان نزاعا في عبارة وفولا باثبات مالا يعقل مع اننا نكتفي
في ابدان محالية فوقع بالثبوت الزيد هو الكون في الاعيان وهم يسلمون

لنا والبراهين الدالة على استحالة مالا يشاهي كما تدل على استحالة
في الوجود تدل على استحالة في الثبوت اذ دلالة انتماي على الخصار
الكاين في الاعيان وفول المصنف رحمه الله والخصار الموجود عطف
على قوله ولا انتفاء ايد وكيف تتخفى الشيئية بدون الوجود مع اثبات
القدرة وانتفاء الاتصاف ومع الخصار الموجود مع تعقل الزايد هكذا
ينبغي ان يفهم كلامه هنا **قال** ولو افتضى التميز الثبوت عيننا
لزم منه محالات **اقول** انا بطل مذهب المثبتين شرعا في ابطال جزمهم
ولهم حجتان في بيان فكرهما المصنف وابطلهما اما المحجة الاولى
فتفسيرها ان كل معدوم متميز وكل متميز ثابت فكل معدوم ثابت
اما المقدمة الاولى فيدل عليها امور ثلثة احدها ان المعدوم معلوم
والمعلوم متميز الثاني ان المعدوم مراد فانا نريد للذات ونكر
اللام فلا بد وان يتميز المراد عن المكروه الثالث ان المعدوم مفدور
وكل مفدور متميز فانا نميز بين الحركة يمنة وبسرة وبين الحركة
الى السماء ونكح بفدر تنا على احدى الحركتين من الاخرى فلو لا تميز
كل واحدة منهما عن الاخرى لاستحال هذا الحكم واما المقدمة الثانية
فلان التمييز صفة ثابتة للمتميز وثبوت الصفة يستدعي ثبوت
الموصوف لانه فرع عليه والجواب ان التميز لا يستدعي الثبوت
عيننا والالزم منه محالات احدها ان المعدوم قد يكون مستحيل
الوجود لذاته كشرىك الباري تعالى واجتماع الصدين وغيرها
ويتميز احدهما عن الاخر فلو افتضى التميز الثبوت العيني لزم
ثبوت المستحيلات مع انهم وافقونا على انتفاء المستحيل
الثاني ان المعدوم قد يكون مركبا ووجودا وليس بثابت في العدم
انتفاء الثالث ان المفدورية لو استدعت الثبوت لا انتفت اذ

لا قدرة على التام وكذا المرادية **قال** والامكان اعتباري
يعرض لها وافقونا **أقول** هذه الحجة الثانية لمع على ثبوت
المعروف وهو انهم قالوا ان المعدوم ممكن وامكانه ليس امرا معدوميا
والالم يعرفون بين نفي الامكان وبين الامكان الممنوع فيكون امرا
ثبوته وليس جوهر افا يما بذاته فلا يذله من محل ثبوته هو الممكن
لاستحالة قيام الصفة بغير موصوفها فيكون الممكن العدمي
ثابتا وهو المطلوب واجاب المصنف عنه بان الامكان امر اعتباري
ليس شيئا خارجيا والالزم التسلسل وان يكون الثبوت حاله في محل
عدمي وهو باطل قطعاً وايضا فان الامكان يعرض للممكنات العدمية
كالمركبات وهم وافقونا على انتباها خارجيا في كل قولهم كل
ممكنت **المسئلة الثانية عشر** في نفي الحال **قال** وهو براء
الثبوت والعدم النقي فلا واسطة **أقول** ذهب ابو هاشم واتباعه
من المعتزلة والفاضي والجويني من الاشاعرة الى ان هاهنا واسطة
بين الوجود والمعدوم وهي ثابتة وسموها الحال وخرروها بانها
صفة لموجود لا توصف بالوجود ولا بالعدم فيكون الثابت اعم
من الوجود والمعدوم اعم من المنفي وهذا المذهب باطل بالضرورة
فان العقل فاضل بانه لا واسطة بين الوجود والعدم وان الثبوت والوجود
متراء فان وكذا العدم والنفي متراء فان ولا شيء اظهر عند العقل
من هذه القضية فلا يجوز الاستدلال عليها **قال** والوجود
لا يترد عليه الفسمة والكل ثابتة ههنا وتجوز قيام العرض
بالعرض **أقول** لما بكل مذهبه اشار الى بطلان ما احتجوا به
وهو وجهان الاول فالواقدين ان الوجود زايد على الماهية بما
ان يكون موجودا او معدوما او لا موجودا ولا معدوما والاوان

باطلان اما الاول فلانه يلزم التسلسل واما الثاني فلانه يلزم منه اتصاف
الشيء بنفسه في الثاني والثالث والجواب ان الوجود غير قابل لهذه الفسمة
لاستحالة انقسام الشيء الى نفسه والى غيره فكما لا يقال السواء اما
ان يكون سواءا او بياضا كذلك لا يقال الوجود اما ان يكون موجودا
او لا يكون لان المنقسم الى الشيئين اعم منهما ويستحيل ان يكون الشيء
اعم من نفسه الوجه الثاني ان اللونية امر ثابت مشترك بين السواء
والبياض فيكون كل واحد من السواء والبياض ممتازا عن الآخر بامر
زايد على ما به الاشتراك ثم الوجهان ان كانا موجودين لزم قيام
العرض بالعرض وان كانا معدومين لزم ان يكون السواء امرا معدوميا
وكذلك البياض وهو باطل بالضرورة فثبتت الواسطة والجواب
من وجهين الاول ان الكل ثابت في الذهن فلا يترد عليه هذه الفسمة
الثاني ان العرض قد يفوق بالعرض عما باقى وايضا فان قيام الجنس
بالفصل ليس هو قيام عرض بعرض **قال** ونوفضوا بالحال
نفسها **أقول** اعلم ان نفاة الاحوال فالواو جردا ملخصا لمة مثبتتي
الحال ترجع الى ان هاهنا حفايق تشترك في بعض ذاتياتها وتختلف
البعض الاخر وما به الاشتراك مغاير لما به الامتياز ثم فالواو داخل
ليس بوجود ولا معدوم فوجب القول بالحال فالواو هذا ينتفض
عليهم بالحال نفسها فان الاحوال عندهم متعددة متكثرة بلها
جهتا اشتراك في مطلق الحالية وامتيان في خصوصيات تلحق
الاحوال وجهة الاشتراك مغايرة لجهة الامتيان فيلزم ان يكون
للحال حال اخر ويتسلسل **قال** والعذر بعدم قبول التماثل
والاختلاف والتزام التسلسل بالحال **أقول** اغتدر المثبتون
عن الزام النفاة بوجهين الاول ان الحال لا توصف بالتماثل والاختلاف

الثاني القول بالتزام التسلسل والغدران بالحلان اما الاول فلا كل
معقول ان نسب الي معقول اخر فاما ان يتحد في المعقولية ويكون
المتصور من احدهما هو المتصور من الاخر وانما يتميزان بعوارض
لاحقة لهما وهما المثلان ولا يكون كذلك وهما المختلفان
ولا يتصور نفيهما واما الثاني فلانه يبطل الاستدلال بوجود الصانع
وبراهين ابطال التسلسل اتيه ها هنا احب بعض المتأخرين من المختلفين
اذا اشترك في امر ثبوت لم يثبت امرين مما يقع الاختلاف والتماثل
اما في التحد في امر سلب فلا يلزم ذلك والاحوال وان اشتركت في
الحالية كالسواءية والبياضية الا ان ذلك المشترك امر سلب
فلا يلزم التسلسل وهو غير مرضي عندهم لان الاحوال عندهم ثابتة
المسألة الثالثة عشر في التعرّيع على القول بثبوت المعدوم والاحوال
قال يبطل ما فرعوا عليه من تحقّق الذوات غير المتناهية في
العدم وانتفاء تاتي المؤثر فيها وتباينها واختلافها في اثبات صفة
الجنس وما يتبعها في الوجود ومغايرة التحيز للجوهرية واثبات
صفة للمعدوم بكونه معروفا وامكان وصفه بالجسمية ووقوف
الشك في اثبات الصانع بعد انصافه بالقدرة والعلم والحياة
اقول لما ابطال مذهب الفايين بثبوت المعدوم والحال
ابطال ما فرعوا عليه وفدء كرم من فروع اثبات الذوات في العدم
احكاما مختلفوا في بعضها الاول اتفقوا على ان تلك الذوات
غير متناهية في العدم ولكل نوع عدد غير متناه وان تلك الأعداد
متباينة باشخاصها الثاني ان الباعل لا تأثير له في جعل الجوهر
جوهرًا والعرض عرضا وانما تأثير الباعل في جعل تلك الذوات
موجودة لان تلك الذوات ثابتة في العدم لم تزل والمؤثر انما

يؤثر على طريقة الاحداث وقد صار الى هذا الحكم جماعة من الحكماء
فالاول ان كل ما بالباعل ينتج بانتها الباعل ولو كان الجوهر جوهرًا
بالباعل لا ينتج بانتهاية لا كانتها الجوهر عن ان ينتج من التناقص
الحكم الثالث اتفقوا على انتفاء تباين الذوات بل جعلوا الذوات
كلها متساوية في كونها واقدا وانما تختلف بصفات عارضة
لها وهذا المذهب باطل لان الصفات ان كانت لازمة كان اختلافها
دليلا على اختلاف المذوات والا جاز ان ينقلب السواء جوهرًا
وبالعكس والمبطل بالضرورة الرابع اختلافها في صفات الاجناس
هل هي ثابتة في العدم ام لا والمراء بصفات الاجناس ما يقع بها
الاختلاف والتماثل كصفة الجوهرية في الجوهر والسواءية في
السواء الى غير ذلك من الصفات فذهب ابن عياش الى عرائط
الماهيات عن الصفات في العدم واما الجبايدان وعبد الجبار وابن مسعود
فانهم قالوا صفات الجوهر اما ان تكون عائدة الى الحمل كالحبيبة
وما يشترط بها واما ان تكون عائدة الى الاجزاء وهي اربعة احدها
الصفة الحاصلة حالتي الوجود والعدم وهي الجوهرية والثانية
الوجود وهي الصفة الحاصلة بالباعل والثالثة التحيز وهي الصفة
التابعة للمحدوث الصادرة عن صفة الجوهرية بشرط الوجود
الرابعة الحصول في التحيز وهي الصفة المعللة بالمعنى وليس له
صفة زائدة على هذه الاربع فليس له بكونه أسود أو أبيض صفات
راجعة الى الاجزاء احدها الصفة الحاصلة حالتي الوجود والعدم
وهي صفة الجنس الثانية الصفة الصادرة عنها بشرط الوجود
الثالثة صفة الوجود الخامس ذهب ابو يعقوب الشحام وابو عبد
الله البصري وابو اسحاق بن عياش الى ان الجوهرية هي التحيز ثم قال

الشحام والبصير ان الذات موصوفة بالخير كما توصف بالجور
 ثم اختلفا فقال الشحام ان الجوهر حال عدمه حاصل في الخير وقال
 البصير شرط الحصول في الخير الوجود فهو حال عدم موصوف بالخير
 لا الحصول في الخير وزعم ابن عباس انه حال عدمه غير موصوف باحدهما
 ولا بغيرهما السائد بين اتفق المتيقنون الا ابا عبد الله البصير على ان
 المعدوم لا صفة له بكونه معدوما والبصير اثبت له صفة بذات
 السابغ اتفقوا الا ابا الحسين الخياط على ان الذوات المعدومة لا
 توصف بكونها اجساما وجوز الخياط الثامن اتفقوا على ان من علم
 ان العالم صانع فادركا حكيمًا مرسلا للرسول فريشك في انه
 هل هو موجود ام لا وتحتاج في ذلك الى دليل ينالهم على جوار انصاب
 المعدوم بالصفات المتغيرة والعقلا كافة متعوان ذلك واجبوا
 وجود الموصوف بالصفة الموجودة لان ثبوت الشيء لغيره فرع على
 ثبوت ذلك الغير في نفسه **قال** وقسمة الحال الى المعلن وغيره
 وتعليل الاختلاف بها وغير ذلك مما لا فائدة في ذكره **اقول**
 لما ذكرنا في قولنا ثبوت المعدوم شرع في تعارض القول بثبوت
 الحال وذكر منها فرعين الاول قسمة الحال الى المعلن وغيره فالواثبوت
 الحال للشيء اما ان يكون معللا بوجود فإيم بذلك الشيء كالعالمية
 المعللة بالعلم او لا يكون كذلك كسواءية السواء فقسّموا الحال
 الى المعلن وغيره الثاني اتفقوا على ان الذوات كلها متساوية في
 القاهية وانما تختلف باحوال تنضاف اليها واتفقوا كثير العقلاء
 على بطلان هذا الوجوب استواء المتماثلين في اللوازم فيجوز على القدم
 الانقلاب الى المحدث وبالعكس ولا تخصيص لا يذله من مرجح
 وليس ذاك والاتسلسل ولا صفة ذات والاتسلسل **المسألة الرابعة**

عشر في الوجود المطلق والخاص **قال** ثم الوجود فريوخذ على
 الاطلاق فيقابلة عدم مثله وقد تجتمعان لا باعتبار التقابل ويعقلان
 معا فريوخذ مفيرا فيقابلة مثله **اقول** اعلم ان الوجود عبارة عن
 الكون في الاعيان ثم هذا الكون في الاعيان فريوخذ عارضا لماهية
 ما في تخصص الوجود حينئذ فريوخذ مجردا من غير الثبقات الى
 ماهية خاصة فيكون وجودا مطلقا اذا عرفت هذا فالوجود
 العام يقابلة عدم مطلق غير متخصص بماهية خاصة وهذا الوجود
 المطلق والعدم المطلق قد تجتمعان على الصدوق في المعدوم في الخارج
 الموجود في الذهب يصدق عليه انه معدوم مطلقا وانه موجود
 مطلقا نعم انظر الى وحدة الاعتبار امتنع اجتماعهما في الصدوق
 على شيء واحد وانما تجتمعان اذا اخذنا الاعتبار التقابل ولهذا كان
 المعدوم مطلقا متصورا للحكم عليه بالمقابلة للوجود المطلق
 وكل متصور ثابت في الذهب والثابت في الذهب احد اقسام المطلق
 الثابت فيكون الثابت المطلق صاء فاعلى المعدوم مطلقا لا باعتبار
 التقابل وهذا الوجود المطلق والعدم المطلق أمرا معقولا وان
 كان قد نازع قوم في ان المعدوم مطلقا متصورا اما الوجود
 الخاص وهو وجود الملكات المتخصص باعتبار تخصيصها
 فانه يكون مفيرا كوجود الانسان مثلا المفيد بغير الانسان
 وغيره من الماهيات فانه يقابلة عدم مثله **خاص المسألة**
 الخامسة عشر في ان عدم الملكة يقتضي موضوع **قال**
 ويقتضي الى الموضوع كما افتقار ملكته **اقول** عدم الملكة
 ليس عرضا مطلقا بل له حكم ما من الوجود ويقتضي الى الموضوع كما
 افتقار الملكة اليه فانه عبارة عن عدم شيء عن شيء اخر مع امكان

انصاب الموضوع بذات الشيء كالعنى فانه عدم البصر لا مكلفا
ولا كمن عن شيء من شأنه ان يكون بحيث هو يقتصر الى الموضوع الخاص
المستعد للملكة كما تقتصر الملكة اليه ولهذا ما امتنع
البصر على الخابط لعدم استعداده امتنع العنى عليه **قال** ويؤخذ
الموضوع شخصيا ونوعيا وجنسيا **اقول** لما بشر عدم الملكة
بانه عدم شيء عن موضوع من شأنه ان يكون له وجب عليه ان يبين
الموضوع وفدا خالف الناس في ذلك فذهب قوم الى ان ذلك
الموضوع موضوع شخصي وعدم اللحية عن الامر عدم ملكة
وعدمها عن الا تطلب ليس عدم ملكة وقوم جعلوا اعم من ذلك
لحيث يدخل فيه الموضوع النوعي وعدم اللحية عن الاشط الحجاب
وعدم ملكة وعدمها عن الحيوان ليس عدم ملكة وقوم جعلوا
اعم من ذلك لحيث يدخل فيه الموضوع الجنسي ايضا ولا مشاحة في
ذلك لعدم ما يدرته **المسئلة السادسة** عشر في ان الوجود
بسيط **قال** ولا جنس له بل هو بسيط فلا فصل له **اقول**
فربما ان الوجود عارض لجميع المعفولات فلا معقول اعم منه
ولا جنس له بل هو بسيط فلا فصل له لان الفصل هو المميز لبعض
اجزاء الجنس عن البعض فاذا انتفت الجنسية انتفت الفصلية
بل هو بسيط لا يقال لم لا يجوز ان يكون مركبا من الاجناس
والفصول كتركب العدد من الاحاد لانا نقول تلك الاجزاء اما
ان تكون موجودة او لا تكون كذلك وعلى التقدير الاول يكون
طبيعته الجز والمركب واحدة فلا يقع الامتياز الا بالافراد
وهو منتف على التقدير الثاني لا يكون الوجود عارضا لجميع
المعفولات مع فرضنا اياه كذلك هذا خالف **المسئلة**

السادسة

السابعة عشر في مفوليتها على ما تحته من الجزيات **قال**
ويتكثر بتكثر الموضوعات ويقال بالتشكيك على عوارضها
اقول الوجود طبيعة معفولة كلية واحدة غير متكررة فاذا
اعتبر عروضا للماهيات تكثر لحسب تكثرها لاستحالة
عروض العرضي الشخصي لما هيئات متعددة وتكون طبيعته
متخفة في كل واحد من عوارض تلك الماهيات اعم ان طبيعة
الوجود متخفة في وجود الانسان ووجود الفرس وغيرهما من
وجودات الحفائيق ويصدق عليها صدق الكلي على جزئياته وعلى تلك
الماهيات صدق العارض على معروضاته ويقال على تلك الوجودات
العارضات للماهيات بالتشكيك وذلك ان الكلي ان كان صدقه
على افراد على السواء كان متواظيا وان كان لا على السواء لا يكون بعض
تلك الافراد اولي بالكلي من الاجزاء او اقدم منه او يوجد الكلي في ذلك
البعض اشد منه في الآخر كان مشككا والوجود من حيث هو
بالنسبة الى كل وجود خاص كذلك لان وجود العلة اولي بطبيعة
الوجود من المعلول والوجود في العلة سابقة على الوجود في المعلول
واشد عندهم بعضهم ويكون مشككا **قال** فليس حراما من غيره
مطلقا **اقول** هذا نتيجة ما تقدم وذلك لان المعقول بالتشكيك
لا يكون حراما يقال عليه ولا نفس حقيقته لا امتناع التباوت في
الماهية واجزاها على ما ياتي فتكون بالنسبة عارضا لغيره
ولا تكون حراما من غيره بالاخلافا اما بالنسبة الى الماهيات ولانه
عارض لها على ما تقدم من امتناع كونه حراما من غيره فانه ما يدر على الحفائيق
واما بالنسبة الى وجوداتها فلا تعلق لمعقول علمها بالتشكيك
فلهمذا قال رحمه الله مطلقا **المسئلة الثامنة** عشر في الشبهة **قال**

والشبهة من المعقولات الثانية وليست متصلة في الوجود
فلا شيء مطلقا ثابت بل هي تعرض لخصوصيات الماهيات **اقول**
قال ابو علي بن سينا الوجود اتماء هني واما خارجي والمشارك
بينهما هو الشبهة فان اراء حمل الشبهة على الفدر المشترك
وصدقما عليه فهو صواب والاهم ممنوع اذا عرفت هذا
فنقول الشبهة والذاتية والحزبية واشباها من المعقولات
الثانية التي تعرض للمعقولات الاولى لانها لا تغفل الاعراض
لغيرها من الماهيات وليست متصلة في الوجود كتواصل
الحوانية والانسانية فيه بل هي تابعة لغيرها في الوجود
وليس يمكن وجود شبيهة مكلفة فلا شيء مكلفا ثابت انما
الثبوت يعرض للماهيات المخصوصة الشخصية **المسألة**
التاسعة عشرة في تمايز الاعدام **قال** وقد تمايز الاعدام وطورا
استند عدم المعلول الى عدم العلة لا غير ونافى عدم الشرك
وجود المشروط وصح عدم الضد وجود الاخر بخلاف باقي
الاعدام **اقول** لا شك في ان الملكات متمايزة واما العدميات
فقد منع قوم من تمايزها بناء على ان التمييز انما يكون للثابت
خارجا وهو حكما فانما تمايز تمايز ملكاتها واستدل
المصنف رحمه الله بوجوه ثلثة الاولى ان عدم المعلول
يستند الى عدم العلة ولا يستند الى عدم غيرها فلو لا امتياز
عدم العلة من عدم غيرها لم يكن عدم المعلول مستندا
اليه دون غيره وايضا فانما حكم بان عدم المعلول لعدم
علته ولا يجوز العكس فلو لا تمايزها لما كان كذلك الثاني
ان عدم الشرك ينافي عدم المشروط لاستحالة الجمع بينهما

لان المشروط لا يوجد الا مع شريكه والا لم يكن الشرط
شركا وعدم غيره لا ينافيه فلو لا الامتياز لم يكن كذلك
الثالث ان عدم الضد عن المحل يصح وجود الضد الاخر فيه لانتفاء
صحته وجود الضد الطاري مع وجود الضد الباقي وعدم غيره
لا يصح ذلك فلا بد من التمايز **قال** ثم العدم قد يعرض لنفسه
فتصدق النوعية والتقابل عليه باعتبار **اقول** العدم قد يعرض
عارضيا لغيره وقد يلحق لا باعتبار عروضة للغير فيكون امرا
معقولا قائما براسه ويكون له تحقوق في الذهن ثم ان العفل
يمكنه فرض عدمه لان الذهن يمكنه الخاف الوجود والعدم
لجميع المعقولات حتى بنفسه فاء الاعتبار العفل للعدم ماهية
معقولة وفرضها معدومة كان العدم عارضا لنفسه ويكون
العدم العارض للعدم مضافا لمكلف العدم باعتبار كونه افعالا
وعدمه ونوعا منه باعتبار ان العدم المعروف اخذ مكلفا
على وجه يعارض له وغيره فتصدق نوعية العدم العارض
للمعروض والتقابل بينهما باعتبار **قال** وعدم المعلول ليس
علة لعدم العلة في الخارج وان جاز في الذهن على انه برهان اني
وبالعكس **اقول** لما بين ان الاعدام متمايزة وان عدم
المعلول يستند الى عدم العلة كبر ما يصلح جوابا للتوهم من
يعكس الفوار وتجعل عدم المعلول علة لعدم العلة قال
هذا الوهم وقال ان عدم المعلول ليس علة لعدم العلة بل الامر
بالعكس على ما يأتي ثم فير البني بالخارج لان عدم المعلول
قد يكون علة لعدم العلة في الذهن كما في برهان اني يكون
عدم المعلول كغيره عند العفل من عدم العلة فيستدل

العقل عليه ويكون علة له باعتبار التعقل لا باعتبار الخارج
ولا يفيد العلية في نفس الامر بل في الذهن ولهذا سمي ايضا لانه
لا يفيد الوجود اما الاستدلال بعدم العلة على عدم المغلول
هو برهان لمي مطابق للامر نفسه **المسألة** العشرون في ان عدم
الاخص اعم من عدم الاعم **قال** والاشياء المترتبة في العموم
والخصوص وجودا يتعاكس عدما **اقول** اذا فرض انهما
اعم من الاخر كما الحيوان والانسان ونسب عدم احدهما الى الاخر
بالعموم والخصوص وجد عدم الاخص اعم من عدم الاعم فان
الحيوان يشمل الانسان وغيره فغير الانسان لا يصدق عليه انه
انسان بل يصدق عليه عدمه ولا يصدق عليه عدم الحيوان وهو
ظاهر لان احدا نوعه ويصدق ايضا عدم الانسان على ما ليس
بحيوان فعدم الحيوان لا يشمل افراد عدم الانسان وعدم الانسان
شامل الافراد ما ليس بحيوان فيكون عدم الاخص اعم من عدم
الاعم فاذا ترتب شيان في العموم والخصوص وجودا اترتبا
في العكس عدما بل ان يصير الاخص اعم في حرف العدم **المسألة**
الحادية والعشرون في فسمة الوجود والعدم الى المحتاج
والغني **قال** وفسمة كل منهما الى الاحتياج والغني حقيقة
اقول كل واحد من الوجود والعدم اما ان يكون محتاجا الى
الغير واما ان يكون مستغنيا عنه والاول ممكن والثاني
واجب او متنع وهذه الفسمة حقيقية تمنع الجمع لاستحالة
كون المستغني عن الغير محتاجا اليه وبالعكس واما منع
الخلو ولانه لا فسم ثالث لهما فظهر ان هذه الفسمة
حقيقية **المسألة** الثانية والعشرون في الوجود

الانسان

والامكان والامتناع **قال** واذا حمل الوجود او جعل رابطة ثبتت
مواءمة ثلث في انفسها جهات في التعقل الاله على وثافة الربك
وضعه في الوجوب والامتناع والامكان **اقول** الوجود قد يكون
محمولا بنفسه كقولنا الانسان موجود وقد يكون رابطة بين الموضوع
والمحمول كقولنا الانسان بوجد حيوانا وعلى كل التقديرين لا بد
لهذه النسبة اعني نسبة المحمول فيما الى الموضوع من كيفية هي
الوجوب والامكان والامتناع وتلك الكيفية تسفي مائة وجهة
باعتبارين فاننا اذا اخذنا الكيفية في نفس الامر سميت مائة وان اخذناها
عند التعقل وما ندر اعليه العبارات سميت جهة وقد يتحدان كقولنا
الانسان يجب ان يكون حيوانا وقد يتغيران كقولنا الانسان يمكن
ان يكون حيوانا فالمائة ضرورة لان كيفية نسبة الحيوانية الى
الانسانية في الوجوب واما الجهة فهي ممكنة وهذه الكيفيات
تدل على وثافة الربك وضعه فان الوجوب يدل على وثافة الربك في حرف
الثبوت والامتناع على وثاقته في حرف العدم والامكان على ضعف
الربك **قال** وكذا العدم **اقول** اذا جعل العدم محمولا او
رابطة كقولنا الانسان معدوم او معدوم عنه الكتابة بكثرة
الجهات التي عند العقل والمواءمة في نفس الامر **المسألة** الثالثة
والعشرون في ان هذه الفضايح الثلاثة لا يمكن تعريضها **قال**
والبحث في تعريضها كالوجود **اقول** ان جماعة من العلماء اخطوا
ها هنا حيث عرفوا الواجب والممكن والمتنع لان هذه الاشياء
معلومة للعقل لا تحتاج الى اكتساب نعم فذكر في
تعريفها بما لا يكون شارحا لها الاعلى انه قد حفي في بل
لغني ومع ذلك فتعريضها في دورية لانهم عرفوا الواجب بانه

ان في تعريضها

الذي يستحيل عدمه او الذي لا يمكن عدمه ثم عرفوا المستحيل بأنه
الذي لا يمكن وجوده او الذي يجب عدمه ثم عرفوا الممكن بأنه الذي
لا يجب وجوده ولا يجب عدمه او الذي لا يستحيل وجوده ولا عدمه
فقد اخذ كل واحد منهما في تعريف الآخر وهو ذو ظاهر **المسئلة**
الرابعة والعشرون في الفسمة التي هذه الثلث **قال** وقد توخى اثنية
فتكون الفسمة حفيفة لا يمكن انقلابها **اقول** اذا اخذنا
الوجوب والامتناع والامكان على انها اثنية لا بالنظر الى الغير
كانت المعقولات منقسمة اليها قسمه حفيفة اي تمنع الجمع
والخلو وذلك لان كل معقول على الاطلاق اما ان يكون واجبا للوجود
لذاته او ممتنع للوجود لذاته او ممكن للوجود لذاته لا يخلو عنها ولا
يجتمع اثنان منها في واحد لاستحالة ان يكون شي واحد واجبا لذاته
ممتنعا لذاته او ممكنا لذاته او يكون ممتنعا لذاته ممكنا لذاته
بالفسمة حينئذ حفيفة واعلم ان الفسمة الحفيفة قد تكون
لكي يوصل اولوازم تميزه وتفصله الى الافتسام المندرجة تحته
وقد يكون بعوارض مهارفة والفسمة الاولى لا يمكن انقلابها ولا
ولا نصيب احد القسمين معروضا للمميز الاخر الذي به وقعت الفسمة
كقولنا الحيوان اما ناطق او صامت فان الحيوان الناطق والصامت
قد انقسم الى طبيعتين ويستحيل انقلاب هذه الفسمة بمعنى ان
الحيوان الذي هو ناطق يستحيل ان يكون ناطق وعروض الصمت له
وكذا الحيوان الذي هو صامت واما الفسمة الثانية فانه يمكن
انقلابها ويصير احد القسمين معروضا للمميز الاخر الذي به وقعت
الفسمة كقولنا الحيوان اما متحرك او ساكن فان كل واحد
من قسمي المتحرك والساكن قد يتصف بعارض الاخر فينقلب

المحرك

المتحرك ساكنا وبالعكس وفسمة المعقول بالوجوب الذاتي
والامتناع الذاتي والامكان الذاتي من قبيل القسم الاول لاستحالة
انقلاب الواجب لذاته ممتنعا لذاته او ممكنا لذاته وكذا الباقيان
قال وقد يوخذ الاول لان باعتبار الغير في الفسمة ما نعة الجمع بينهما
يمكن انقلابها وما نعة الخلو بين الثلاثة في الممكنات **اقول**
اذا اخذنا الواجب والممتنع باعتبار الغير لا بالنظر الى الذات انقسم
المعقول اليها على سبيل منع الجمع لا الخلو وذلك لان المعقول حينئذ
اما ان يكون واجبا للغير او ممتنعا للغير على سبيل منع الجمع لا الخلو
لا امتناع الجمع بين الوجوب بالغير والامتناع بالغير وامكان الخلو
عنهما لا بالنظر الى وجود العلة ولا عدمها وهذه الفسمة يمكن انقلابها
لان واجب الوجود بالغير قد يعرض عدم علته فيكون ممتنع الوجود
بالغير فينقلب احدهما الى الاخر واذا الخطأ الامكان الذاتي هذه
الفسمة في الممكنات انقلب ما نعة الخلو لا الجمع لعدم خلوك كل
معقول ممكن عن الوجوب بالغير والامتناع بالغير والامكان الذاتي
وتجاوز الجمع بينهما فان الممكن الذاتي واجب او ممتنع **المسئلة**
الخامسة والعشرون في افتسام الضرورة والامكان **قال** ويشترك
الوجوب والامتناع في اسم الضرورة وان اختلفا بالسلب والاحجاب
اقول الضرورة تطلق على الوجوب والامتناع ويشملها فان كل
واحد من الوجوب والامتناع يقال له ضرورة لكنهما يختلفان بالسلب
والاحجاب فالوجوب ضرورة الوجود والامتناع ضرورة السلب
واسم الضرورة شامل لهما **قال** وكل منهما يصدق على الاخر
تقابلا في المضاد اليه **اقول** كل واحد من الوجوب والامتناع
يصدق على الاخر بان وجود الوجود يصدق عليه امتناع العدم

العدم

ويستلزمه وبالعكس وكذلك امتناع الوجود يصدق عليه
وجوب العدم ويستلزمه بالوجوب والامتناع كل واحد منهما
يصدق عليه الاخران تقابلا في المضاد اليه يعني بالمضاد اليه
الوجود او العدم اللذين يضاد الوجود او الامتناع اليهما وانما
اشتراطنا تقابل المضاد اليه لانه يستحيل صدقهما على مضاد
واحد فان وجوب الوجود لا يصدق عليه امتناع الوجود وبالعكس
ولا وجوب العدم يصدق عليه امتناع العدم بل انما يصدق كل واحد
منهما على صاحبه مع التقابل كما قلنا وجوب الوجود يصدق
عليه امتناع العدم فالوجوب اضيف الى الوجود والامتناع الى
العدم والوجود والعدم متقابلان **قال** وقد يؤخذ الامكان بمعنى
سلب الضرورة عن احد الطرفين فيمع الاخر والخاص **اقول** القسمة
العقلية ثلثة واجب وممتنع وممكن ليس بواجب ولا ممتنع هذا
نحسب اصطلاح الخاصة وقد يؤخذ الامكان على معنى اعم من ذلك
وهو سلب الضرورة عن احد الطرفين اعني طرفي الوجود والعدم
لاعنيهما مقابل عن الطرف المقابل للحكم حتى يكون ممكن الوجود
هو ما ليس بممتنع ويكون قدر معناه ضرورة العدم وممكن
العدم هو ما ليس بواجب ويكون قدر معناه ضرورة الوجود
فاذا اخذنا هذا المعنى كان اعم من الاول ومن الضرورة الاخرى
التي لا تقابله فان رفع احد الضروريتين يشمل ثبوت الاخرى
والامكان الخاص **قال** ويؤخذ بالنسبة الى الاستقبال
اقول وقد يؤخذ الممكن لا بالنظر الى ثبوت الحال بل بالنظر
الى الاستقبال حتى يكون ممكن الوجود هو الذي يتجاوز وجوده
في الاستقبال من غير التعاقب الى ما في الحال وهذا الامكان

احوالا مكانات باسح الامكان **قال** ولا يشترط العدم في
الحال والا اجتمع النفيضان **اقول** هذا الامكان لا يشترط عدمه
في الحال على المذهب الحفوي ذهب بعضهم الى الاشتراط فقل لانه لو
كان موجودا في الحال لكان واجبا فلا يكون ممكنا وهو خطأ لان
الوجود ان اخرجته الى الوجوب اخرجته العدم الى الامتناع وايضا
اذا اشترط في امكان الوجود في المستقبل العدم في الحال اشترط
في امكان العدم الوجود في الحال لاكن ممكن الوجود هو بعينه
ممكن العدم فيلزم اشتراط وجوده وعدمه في الحال هذا
خلف واليه اشار بقوله والا اجتمع النفيضان وايضا العدم
في الحال لا ينافي الوجود في المستقبل وامكانه في الحال فالاولى
ان لا ينافي امكانه في المستقبل المسئلة الساء ستة والعشرون
في ان الوجوب والامكان والامتناع ليست ثابتة في الاعيان
قال والثلاثة اعتبارية لصدقها على المعدوم واستحالة
التسلسل **اقول** هذه الجهات الثلاث اعني الوجود
والامكان والامتناع امور اعتبارية يعتبرها العقل عند
نسبة الوجود الى الماهية وليس لها تحقوق في الاعيان لوجود
منها ما هو مشترك ومنها ما هو مختص بكل واحد ما مشترك
فامرنا الاول هذه الامور تصدق على المعدوم فان الممتنع
يصدق عليه انه مستحيل الوجود وانه واجب العدم والممكن
فيل وجوده يصدق عليه انه ممكن وهو معدوم واذا اتصف
المعدوم بما كانت عديمة لاستحالة اتصاف العدمي بالثبوت
الثاني يلزم التسلسل لان كل متحقق فيه وجود يشارك
به غيره من الموجودات وتختص بنفس ماهيته وما به

الاتشراك مغاير لما به الامتياز فوجوده غير ماهيته باتصاف
ماهيته بوجوده لا يخلو عن احد هذه الامور الثلاثة بلو كانت
هذه الامور ثبوتية لزم اتصافها باحد الثلاثة ويتسلسل وهو
محال **قال** ولو كان الوجوب ثبوتيا لزم امكان الواجب **اقول**
لما ذكر الادلة الشاملة في الدلالة على ان هذه الامور ليست ثبوتية
في الاعيان شرع في الدلالة على كل واحد من الثلاثة جدا بالوجوب
الذي هو افرعها الى الوجود اذ هو باكره فيبين انه ليس ثبوتيا
والدليل عليه انه لو كان موجودا كان ممكنا والتالي باطل والمقدم
مثله ببيان الشرطية انه صفة للغير والصفة مفقودة الى الوصف
والوجوب مفقود الى ذات الواجب فيكون الوجوب ممكنا
واما بطلان التالي فلانه لو كان الوجوب ممكنا كان الواجب
ممكنا لان الواجب اغنا هو واجب بهذا الوجوب الممكن والوجوب
الممكن يمكن زواله فيخرج الواجب عن كونه واجبا فيكون ممكنا
هذا محال **قال** ولو كان الامتناع ثبوتيا لزم امكان الممتنع
اقول هذا حكم ضروري وهو ان الامتناع امر عدي وفردية
ها هنا عليه على طريق التخييل لا الاستدلال فان الامتناع لو كان
ثبوتيا لزم امكان الممتنع لان ثبوت الامتناع يستدعي ثبوت
موصوفه اعني الممتنع فيكون الممتنع ممكنا هذا خلف **قال**
ولو كان الامكان ثبوتيا لزم سبوق وجود كل ممكن على امكانه
اقول اختلف الناس في الامكان الخاص هل هو ثبوتي ام لا
وتحرير القول فيه ان الامكان قد يوحى بالنسبة الى الماهية
نفسها بالقياس الى الوجود وهو الامكان الراجع الى الماهية
وقد يوحى بالنسبة الى الوجود من حيث الغيب والبعد من طرف

العدم

العدم اليه وهو الامكان الاستعدادي اما الاول بالمحققين كآفة
على انه امر اعتباري لا تحفل بعينه واما الثاني فالاولي فالتواني من
باب الكيف وهو قابل للشدة والضعف والحقي باناه والدليل على
عدمه في الخارج انه لو كان ثابتا مع انه اضافية بين امرين او
اضافية لزم ثبوت مضاهيه للذين هما الماهية والوجود فيلزم
تاخر عن الوجود في الرتبة هذا خلف **قال** والفرق بين نفي
الامكان والامكان المنفي يستلزم ثبوته **اقول** هذا جواب
عن استدلال الشيخ ابي علي بن سينا على ثبوت الامكان فانه قال
لو كان الامكان عدميا لما بقي فروق بين نفي الامكان والامكان
المنفي لعدم التمايز في العدمات والجواب المنع من الملازمة
فان الفرق واقع ولا يستدعي الفرق الثبوت كما في الامتناع
المسئلة السابعة والعشرون في الوجوب والامكان والامتناع
المكلفة قال والوجوب شامل للذاتي وغيره وكذا الامتناع
اقول الوجوب قد يكون ذاتيا وهو المستند الى نفس الماهية
من غير التبعات الى غيرها وقد يكون بالغير وهو الذي تحصل
باعتيار حصول الغير والنظر اليه فان المعلول لولا النضر الى
علته لم يكن واجبا بها فالوجوب المكلف قد انفسح الى ما
بالذات والى ما بالغير وهو شامل لهما وكذا الامتناع شامل
للامتناع الذاتي وللعارض باعتبار الغير وليس عموم الوجوب
عموم الجنسية والتركيب الوجوب الذاتي بل عموم عارض
ذهني لمعروض ذهني **قال** ومعرض ما بالغير منها ممكن
اقول الذات التي يصدق عليها انها واجبة بالغير او ممتنعة
بالغير فانها تكون ممكنة بالذات لان الممكن الذاتي هو الذي

باعتوره الوجوب — والامتناع ولا يمكن ان يكون الواجب بالغير
واحبا بالذات ولا امتناعا بالذات وكذا الامتناع بالغير فقد
ظهر ان معروض ما بالغير من الوجوب والامتناع ممكن بالذات
قال ولا يمكن بالغير لما تقدم في الفسمة الحفيفية **اقول**
لا يمكن ان يكون هاهنا ممكن بالغير كما يمكن واجب وممتنع
بالغير لانه لو كان كذلك لكان المعروض لا مكان بالغير امّا
واحبا لذاته او ممتنعا لذاته وكل ممكن بالغير ممكن بالذات
فيكون ذلك المعروض قارة واحبا لذاته وتارة ممكنا يلزم
انقلاب الفسمة الحفيفية التي فرضنا انها لا تنقلب هذا خلف
المسئلة الثامنة والعشرون في عروض الامكان وقسميه
للماهية **قال** وعروض الامكان عند عدم اعتبار الوجود
والعدم بالنظر الى الماهية وعلتها **اقول** الامكان انما يعرض
للماهية من حيث هي لا باعتبار وجودها ولا باعتبار عدمها
ولا باعتبار وجود علتها ولا باعتبار عدم علتها بل انما يعرض
لها عند عدم اعتبار الوجود والعدم بالنظر الى الماهية نفسها
وعند عدم اعتبار الوجود والعدم بالنظر الى علة الممكن فان
الماهية اذا اخذت موجودة كانت واجبة مادامت موجودة
وكذا اذا اخذت معدومة يكون ممتنعة مادامت معدومة
واذا اخذت باعتبار وجود علتها كانت واجبة مادامت
العلة موجودة، واذا اخذت باعتبار عدم علتها كانت ممتنعة
مادامت العلة معدومة **قال** وعند اعتبار هاهنا بالنظر اليها
يثبت ما بالغير **اقول** اذا اعتبرنا الوجود والعدم بالنظر الى
الماهية او الى علتها فيثبت الوجوب بالغير والامتناع بالغير

وهو لها هر مما تقدم **قال** ولا منافاة بين الامكان والغيرية
اقول فربما ان الممكن باعتبار وجوده او وجود علته يكون
واحبا او باعتبار عدمه او عدم علته يكون ممتنعا لكن الوجوب
والامتناع ليسا غائبيين بل باعتبار الغير ومعروضهما الممكن
فلا منافاة بينهما وبين الامكان **قال** وكل ممكن العررض
ثم اتى ولا عكس **اقول** الممكن قد يكون ممكن الثبوت وقسميه
وقد يكون ممكن الثبوت لشيء اخر وكل ممكن الثبوت لشيء
اخر اعني ممكن العررض هو ممكن غائبي لا يكون في نفسه
ممكن الثبوت لان مكان ثبوت الشيء لغيره فرع على مكانه في
نفسه ولا يتعكس فقد يكون الشيء ممكن الثبوت في نفسه وممتنع
الثبوت لغيره كالمعارفات او واجب الثبوت لغيره كالاعراض
والصفات **المسئلة التاسعة والعشرون** في علة الاحتياج
الى الموثر **قال** واذا الخط الذهن الممكن موجودا اكلت
العلة وان لم يتصور غيره وقد يتصور وجود الحائط فلا يطلبا
ثم الحدوث كيفية الوجود فليس علة لما يتقدم عليه بمراتب
اقول اختلف الناس هنا في علة احتياج الاثر الى موثره فقال
جمهور العقلاء انها الامكان لا غير وقال اخرون انها الحدوث
لا غير وقال اخرون هما معا والحق الاول الوجهين الاول والعقل
اذا الخط الماهية الممكنة واراها حمل الوجود او العدم
عليها افتقر في لط الى العلة وان لم ينكر شيئا اخر سوى الامكان
والتساوي اذا حكم العقل بالتساوي الذاتي كاف في الحكم
بامتناع الرجحان الذاتي فاحتاج الى العلة من حيث هو ممكن
وان لم يلحق غيره ولو فرضنا حياء شائجا ووجوده وان كان

بعضها محالاً فإن العفل يحكم بعدم احتياجه إلى الموثر فعلم
أن علة الحاجة إنما هي الامكان لا غير الثاني أن الحدوث كبقية
للوجود متأخر عنه تأخره آتياً والوجود متأخر عن الانجاء
والانجاء متأخر عن الاحتياج والاحتياج متأخر عن علة
الاحتياج فلو كان الحدوث علة الحاجة لزم تقدم الشيء على نفسه
بمراتب وهو محال **المسألة** الثلثون في أن الممكن محتاج إلى الموثر
قال والحكم باحتياج الممكن ضروري **افول** اختلف الناس
هنا فقال قوم أن هذا الحكم ضروري أعني أن احتياج الممكن لا
يحتاج إلى برهان فإن كل من تصور تساوي طرفي الممكن جزم
بالضرورة أن أحدهما لا يترجح من حيث هو متساو أعني من حيث
ذاته بل من حيث أن المرحح ثابت وهذا حكم قطعي لا يقع فيه
شك وقال آخرون أنه استدلال به وهو خطأ وسبب غلطهم
أنهم لم يتصوروا الممكن على ما هو عليه **المسألة** الحادية
والثلثون في وجوب الممكن المستبعد من القابل **قال** ولا
تصور الأولوية لأحد الطرفين بالنظر إلى ذاته **افول** فربما
أن الممكن من حيث هو هو لا باعتبار وجود علته أو عدمها فإن
وجوده وعدمه متساويان بالنسبة إليه وإنما يحصل الترجيح
من القابل الخارجي فإذن لا يمكن أن يتصور أولوية لأحد الطرفين
على الآخر بالنظر إلى ذاته **قال** ولا تكفي الخارجية لأن فرضها
لأنحيل المقابل فلا بد من الانتهاء إلى الوجوب **افول** أولوية
أحد الطرفين بالنظر إلى وجود العلة أو عدمها هي الأولوية
الخارجية فإن كانت العلة مستجمعة لجميع الشرايط متبها
عنها جميع الموانع كانت الأولوية وجوباً والاكانت

أولوية

أولوية تجوز معها وقوع الطرفين الآخر وهذه الأولوية الخارجية
لا تكفي في وجود الممكن أو عدمه لأن فرضها لأنحيل المقابل
وبين ذلك أنما إذا فرضنا هذه الأولوية متخلفة ثابتة فإما أن
يمكن معها وجود الطرفين الآخر المقابل للطرف الأولوية أو لا يمكن
والثاني يقتضي أن تكون الأولوية وجوباً والأول يلزم منه المحال
وهو ترجح أحد طرفي الممكن المتساوي على الآخر لا المرحح لأن
إذا فرضنا الأولوية ثابتة يمكن معها وجود طرف الراجح والمرجوح
فتخصيص أحد الطرفين بالوقوع دون الثاني ترجيح من غير ترجيح
وهو محال فقد ظهر أن الأولوية لا تكفي في الترجيح بل لا بد من الوجوب
وإن كل ممكن على الإطلاق لا يمكن وجوده إلا إذا وجب فلا بد من
الانتهاء إلى الوجوب **قال** وهو سابق ولحقه وجوب آخر
لا تخلو عنه فضية فعلية **افول** كل ممكن موجود أو معدوم
بأنه محبوب بوجوبين أحدهما الوجوب السابق سبقاً آتياً
الذين استدلوا على تخلفه والثاني الوجوب اللاحق وهو المتأخر
عن تحقق القضية فإن الحكم بوجود الشيء للإنسان يكون واجباً
مائعاً الشيء موجوداً له وهذه الضرورة تسمى ضرورة تحسب
العمول ولا تخلو عنها فضية فعلية **قال** والامكان لازم والآ
تجب الماهية أو تمتنع **افول** الامكان للممكن واجب لأنه لو لا
ذلك لا مكرز له وحينئذ تنفي الماهية واجبة أو ممتنعة وقد
بيننا امتناعه فيما سلف **قال** وجوب البعليات يفارقه
جواز العدم فليس يلزم **افول** يريد أن يتبين أن الوجوب اللاحق
وهو الذي ذكرناه لا تخلو عنه فضية فعلية ولهذا سماء
وجوب البعليات يفارز جواز العدم وذلك لأن الوجوب

لا يخرج عن الامكان الذاتي بل هو باق على طبيعة الامكان لان وجوده
بشرط لا مطلقا بل هذا حكم لجواز مفارقة وجوب الوجود
لجواز العدم وهذا الوجوب ليس بلان بل ينهك عن الماهية عند
فرض عدم العلة **قال** ونسبة الوجوب الى الامكان نسبة
تمام الى نقص **اقول** الوجوب هو تامة الوجود وقوته والامكان
ضعف فيه فنسبة الوجوب الى الامكان نسبة تمام الى نقص لان
الوجوب تمام الوجود والامكان نقص له **المسألة الثانية**
والثلاثون في الامكان الاستعدادي **قال** والاستعدادي قابل
للشدة والضعف ويعدم ويوجد للمركبات هو غير الامكان الذاتي
اقول الامكان اما ان يلحق باعتبار الماهية نفسها وهو الامكان
الذاتي واما ان يلحق باعتبار فروع الوجود وبعدها عنه وهو
الامكان الاستعدادي وهذا الامكان قابل للشدة والضعف
والزيادة والنقصان فان استعداد النطقة للانسانية اضعف
وابعد من استعداد العلة لها وكذا استعداد النطقة للكتابة
اضعف وابعد من استعداد الانسانية لها وهذا هو الامكان
الاستعدادي الحاصل لكل ماهية سبق عدمها وجودها وهذا
الامكان الاستعدادي يعدم ويوجد بعد عدمه للمركبات فان
الماء بعد شخبته يستعد لصيرورته هو استعداد له يكن قد تجدد
له هذا الاستعداد ثم اذا برز زال ذلك الاستعداد واما الامكان
الذاتي فقد بينا انه لا يمكن زواله عن الممكن فتعابرا **المسألة**
الثالثة والثلاثون في القدم والجذو **قال** والوجود ان اخذ
غير مسبوق بالغير او بالعدم فقدم والآن **اقول** هذه
قسمة للموجود الى القديم والحادث وذلك لان الموجود اما

ان يسبقه الغير او لا يسبقه الغير فالاول هو الحادث والثاني هو
القديم وقد يقال ان القديم هو الذي لا يسبقه العدم والحادث هو
الذي يسبقه العدم **قال** والسبق ومقابله اما بالعينية او بالطبع
او بالزمان او بالرتبة الحسية او العقلية او بالشراف او بالذات
والحصر استقرائي **اقول** لما ذكرنا من القدم هو الذي لا يسبقه
الغير او العدم على اختلاف التفسيرين والمحدث هو الذي يسبقه الغير
او العدم وجب عليه ان يبين اقسام التقدم والسبق ومقابله اعني
التأخر والمعينة وفرد كالحكماء ان اقسام التقدم خمسة الاول
التقدم بالعلية وهو كتقدم حركة الاصبع على حركة الخاتم
ولهذا فلانه لو لا حركة اليد لم تحصل حركة الخاتم بهذا الترتيب
العقلي هو تقدم بالعلية الثاني التقدم بالطبع وهو ان يكون المتقدم
له حظ في التأثير في المتأخر ولا يكون هو كمال الموثر وهو كتقدم
الواحد على الاثنين والفرق بينه وبين الاول ان المتقدم هناك كان
كافيا في وجود المتأخر والمتقدم هنا لا يكفي في وجوده
الثالث التقدم بالزمان وهو ان يكون المتقدم موجودا في زمان
متقدم على زمان المتأخر كالاب والابن الرابع التقدم بالرتبة
وهي اما حسية كتقدم الامام على المأموم او عقلية كتقدم
الجنس على النوع ان جعل المبدأ الاعلى الخامس التقدم بالشراف كتقدم
العالم على المتعلم وكذا اصناف المتأخر والمعينة ثم المتكلمون
زادوا في آخر التقدم وسموه التقدم الذاتي وتثلوا فيه
بتقدم امس على اليوم فانه ليس تقدما بالعلية ولا بالطبع ولا بالزمان
ولا احتياج الزمان الى زمان آخر وتسلل وكما هو انه ليس
بالرتبة ولا بالشراف فهو خارج عن هذه الاقسام وهذا الحصر

استغراي لا يرهانني اذ لم يقع برهان على اخصار التقدم في هذه الانواع
والقسمة انما تنحصر اذ اترددت بين النفي والاثبات **المسئلة**
الرابعة والمثلثون في ان التقدم مفعول بالتشكيك **قال** ومقوليته
بالتشكيك ونحفظ الاضافة بين المضامين في انواعه **اقول**
اختلف الحكماء هنا فقال قوم ان التقدم مفعول على انواعه الخمسة
بالاشتراك البحث وهو خطأ بل ان كل واحد من التقدم بالعلية والطبع
قد شارك الاخر في معنى التقدم وهو ان كل واحد من المتقدم وحده
له ما للمتاخره من العكس وقال اخرون انه مفعول بالتشكيك لان
الاصناف تشترك في ان المتقدم بها هو متقدم له شيء ليس للمتاخر
ولا شيء للمتاخر الا وهو موجود للمتقدم وهذا المعنى المشترك
يقال لا معنى واحد بل ان المتقدم بالعلية يوجد له التقدم قبل التقدم
بالطبع والتقدم بالطبع قبل سائر اصناف التقدم وفي هذا البحث
ذكرنا في كتاب الاسرار واذا ثبت انه مفعول بالتشكيك بمعنى
ان بعض انواع التقدم اولى بالتقدم من بعض فاعلم اننا اذا ابرضا
متقدما على ب بالعلية وج متقدما على د بالطبع كان تقدم ا على
ب اولى من تقدم ج على د وحينئذ ب احد المضامين اولى ب تاخره
عن الب المضاي الاخر و تاخره عن ج فاختصت الاضافة
بين المضامين في الاولية وهو احد انواع التشكيك وكذا لم
لوفرضا تقدم ا على ب اشتر من تقدم ج على د كان تاخره عن ا
قبل تاخره عن ج وهذا هو النوع الثالث وهذا معنى قوله ونحفظ
الاضافة بين المضامين في انواعه **قال** وحيث وجد التباين
امتنع جنسيتها **اقول** لما بين ان التقدم مفعول على ما تحتها من
اصناف التقدمات بالتشكيك ظهر انه ليس جنسا لما

نحو

تحتها وان مقوليتها على ما تحتها قول العارض معروضه لا قول
الجنس على انواعه لا امتناع وفوق التباين في اجزاء الماهية **قال**
والتقدم ايماء يعارض زمانا ومكانا وغيرهما **اقول** اذ انظر
الى الماهية من حيث هي لم تكن متقدمة على غيرها ولا متاخرة
وانما يعرض لها التقدم والتاخر باعتبار امر خارج عنها اما زمانا
كما في التقدم الزماني او مكانا كما في التقدم المكاني او مغاير
كما في تقدم العلة على معلولها باعتبار التاثير والتاثر وكما في
تقدم العالم على المتعلم باعتبار الشرف وغير ذلك من اصناف
التقدمات **قال** والقدم والحدوث الخفيفتان لا يعتبر فيهما
الزمان والاشسلسل **اقول** القدم والحدوث قد يكونان خفيفين
وقد لا يكونان خفيفين بل يفاضلان على ما يفاضل عليه على سبيل
المعيار والقدم والحدوث الخفيفتان وهما ما بشرناهما به من
ان القديم هو الذي لا يسبقه الغير والمحدث هو المسبوق بالغير
وهما بهذا الاعتبار لا يقتضيان الزمان لان الزمان ان كان قديما او
حاضرا فهذا المعنى يقتضيان زمانا آخر وتسلسلا واما القدم والحدوث
بالمعيار فانهما لا يتخفان بدون الزمان وذلك لان القدم يقال بالمعيار
للذي يستطال زمان وجوده في جانب الماضي والمحدث لا يستطال
زمانه **قال** والحدوث الذاتي متخفوا **اقول** فدينا ان
اصناف التقدم والتاخر خمسة اوستة ومن جملتها التقدم
والتاخر بالطبع والحدوث الذاتي هو الذي يكون الوجود فيه
متاخر عن العدم بالذات وبيانه ان الممكن يستحق من ذاته
عدم استحفاظ الوجود والعدم ويستحق من غير استحفاظ
احدهما وما بالذات اسبق مما بالغير والا استحفاظية اعني

التأخر الذاتي متقدم على الاستحقاق فيه وذلك هو معنى الحدوث
الذاتي **قال** والقدم والحدوث اعتباران عقليان يتفكحان
بانقطاع الاعتبار **اقول** ذهب المحققون الى ان القدم والحدوث
ليسا من المعاني المتحققة في الاعمين وذهب عبدالله بن سعيد من
الاشعرية الى انهما وصفا زائدان على الوجود والحق خلاف ذلك
وانهما اعتباران عقليان يعتبرهما الذهن عند مفايسة سبق الغير
اليه وعدمه لانهما لو كانا ثبوتيين لزم التسلسل لان الوجود من
كل واحد منهما انما ان يكون قديما او حادثا فيكون للقدم قدم اخر
وكذا الحدوث هذا خلف بل هما عقليان يعتبرهما العقل
وينقطعان بانقطاع الاعتبار العقلي وهذا جواب عن سؤال مقدر
وهو ان يقال ان كان القدم والحدوث امرين ثبوتيين في العقل امكن
عروض القدم والحدوث لهما ويعود المحذور من التسلسل وتفسير
الجواب انهما اعتباران عقليان يتفكحان بانقطاع الاعتبار فلا
يلزم التسلسل **قال** وتصدق الحقيقة منهما **اقول** الوجود
لا يخلو عن القدم والحدوث لانه لا يخلو من ان يكون مسبوقا
بغيره او لا والاول حادث والثاني قديم ولا اجتماع في شيء واحد
لاستحالة اجتماع النقيضين فاذا الاجتماع لا يرتفعان
فتتركب المفصلة الحقيقية منهما **المسألة الخامسة**
والثلاثون في خواص الواجب **قال** ومن الوجوب الذاتي والغيري
اقول هذا احدي الخواص وهو ان الشيء الواحد اذا كان واجبا
لذاته استحالة ان يكون واجبا بغيره اذا عرفت هذا فقول المفصلة
الحقيقية التي تمنع الجمع والخلق صادقة على الوجود اذا اخذ
جزاها الوجوب بالذات والوجوب بالغير بان يقال الوجود

اما واجب لذاته او واجب بغيره لا تمنع صدقهما على شيء واحد وكذا
عليه وذلك لان الوجود اما مستغنى عن الغير او محتاج اليه ولا
واسطة بينهما والاول واجب بالذات والثاني واجب بالغير
وانما امتنع الجمع بينهما لانه لو كان شيء واحد واجبا بذاته وبغيره
مغالزم الحال لان الواجب بغيره يرتفع بارتفاع الغير والواجب
بالذات لا يرتفع بارتفاع غيره فلو كان شيء واحد واجبا بذاته
وبغيره لزم اجتماع النقيضين وهو محال وانما امتنع الخلو عنها
لان الوجود ان كان واجبا صدق احد الجزين وان كان ممكنا
استحال وجوبه الا بعد وجوبه بالفاعل عما تقدم فيصدق الجز
الآخر **قال** ويستحيل صدق الذاتي على المركب **اقول** هذه
خاصة ثابته للواجب الذاتي وهو انه يستحيل ان يكون مركبا
فلا يمكن صدق الوجوب الذاتي على المركب لان كل مركب
يعتبر الى اجزائه على ما ياتي وكل معتبر ممكن فالواجب لذاته
ممكن لذاته هذا خلف فال بعض المتأخرين هذه المسئلة تتوقف
على الوحدةانية لانه لو قال فيل يجوز ان يكون كل واحد من اجزاء المركب
واجبا لذاته ويكون المجموع مستغنيا عن الغير اجبا بان
الواجب لذاته يستحيل ان يكون متعديا او الحوائج لا افتقار هذه
المسئلة الى الوحدةانية لان هذا المركب يستحيل ان يكون واجبا
لذاته لا افتقاره الى اجزائه الواجبة وكل معتبر ممكن فيكون
المركب ممكنا فلا يكون واجبا وهذا لا يتوقف على الوحدةانية
قال ولا يكون الذاتي جزا من غيره **اقول** هذه خاصة ثالثة
للا واجب كاهزة وهي ان الواجب لذاته لا يتركب عنه غيره وهو
ظاهر لان التركيب اما حسي وهو انما يكون بانفعال كالمزاج

او علفي كتركب الماهية من الاجناس والفصول والكل ظاهر
الاستحالة **المسئلة السادسة** والثلاثون في ان وجوده
واجب الوجوب ووجوبه نفس حقيقته **قال** ولا يترد وجوده
ونسبته عليه والالكان ممكنا **اقول** هذه المسئلة تشتمل
على بحثين البحث الاول في ان وجوده واجب الوجود لذاته نفس حقيقته
وتفريده ان نقول لو كان وجوده واجب الوجود لذاته زائدا على حقيقته
لكان صفة لها فيكون ممكنا فيقتصر الى علة فتلك العلة
اما ان تكون نفس حقيقته او شيئا خارجا عن حقيقته والفسمان
باطلان اما الاول فلان تلك الحقيقة اما ان تؤثر فيه وهي موجودة
او تؤثر فيه وهي معدومة فان اثر في فيه وهي موجودة فان كانت
موجودة بهذا الوجود لزم تقدم الشيء على نفسه وهو محال وان كان
بغير هذا الوجود عاد البحث اليه ويلزم وجود الماهية مرتين
والجميع باطل وان اثر في فيه وهي معدومة كان المعدوم مؤثرا
في الموجود وهو باطل بالضرورة واما الثاني فلانه يلزم منه
افتقار واجب الوجود في وجوده الى غيره فيكون ممكنا وهو محال
وهذا دليل قاطع على هذا المطلوب البحث الثاني في ان الوجوب
نفس حقيقته وقد تقدم بيان ذلك فيما سلف **قال** والوجود
المعلوم هو المفعول بالتشكيك اما الخاص به **فلا اقول**
هذا جواب من استدلال على زيادة الوجود في حق واجب الوجود
وتفريده الدليل ان نقول ماهيته تعالى غير معلومة للبشر على ما ياتي
والوجود معلوم ينتج من الشكل الثاني ان الماهية غير الوجود
وتفريده الجواب عنه ان نقول اذا فريدها ان الوجود مفعول بالتشكيك
على ما تحتها والمفعول على شيئا بالتشكيك يمتنع ان يكون نفس

الحقيقة

الحقيقة او جزاءها بل يكون دائما خارجا عنها لازما لها
كالبياض المفعول على بياض الشئ وبياض العاج لا على السوا وهو
ليس بماهية ولا جزاء من ماهية لهما بل هو لازم من خارج وذلك
لان بين طرفي التضاد الواقع في الالوان انواعا من الالوان لانهاية
لها بالقوة ولا اساس لها بالتفصيل يقع على كل جملة منها اسم
واحد معنى واحد كالبياض والحمرة والسواد بالتشكيك ويكون
ذلك المعنى لازما لتلك الجملة غير مفقوع وكذلك الوجود في
وفوعه على وجود الواجب وعلى وجودات الممكنات المختلفة
بالموتيات التي لا نهاية لها بالتفصيل فانه يقع عليها وفوع لازم
خارجي غير مفقوع فالوجود يقع على ما تحتها بمعنى واحد ولا
يلزم من ذلك تساوي ملزوماته التي هي وجود الواجب ووجود
الممكنات في الحقيقة لان مختلفات الحقيقة قد يشترك في
لازم واحد بالحقيقة التي لا يدركها العقول هي الوجود الخاص
بالمخالف لسائر الوجودات بالموتية الذي هو المبدأ الاول والوجود
المفعول هو الوجود العام اللازم لذلك الوجود وسائر الوجودات
وهو اولي التصور وادراك اللازم لا يقتضي ادراك الملزوم
بالحقيقة والا لوجب ادراك الوجود ادراك جميع الموجودات
الخاصة وكون حقيقته تعالى غير مدركة وكون الوجود
مدركا يقتضي المغايرة بين حقيقته تعالى والوجود المطلق
لا الوجود الخاص به تعالى وهذا التحقيق مما نبه عليه المهتمين
في التحصيل وقرره المصنف رحمه الله في شرح الاشارات
قال وليس كبيعة نوعية على ما سلف فجاز اختلاف
جزياته في العروض وعدمه **اقول** هذا جواب عن استدلال

ثان استدل به الداهيون الرأى وجوء تعالى زايد على حقيقته
وتفريق الدليل ان الوجود طبيعة واحدة نوعية لما يتنا من
اشراكه والكبايع النعية تتفق في لوازمها وفدني الحكماء
على هذه القاعدة مسبب كثيرة كما متناع الخلاء ووجوب الهيولى
للا فلاك وغير ذلك من مباحثهم فتقول طبيعة الوجود ان اقتضت
العروض وجب ان يكون وجوء واجب الوجود عارضا لما هيته
مغايرة له وان اقتضت الاعروض كان وجوءات الممكنات غير
عارضة لما هيتهما فاما ان لا تكون موجودة او يكون وجوءها
نفس حقايقها والفسمان بالكلان وان لم يقتضي واحدا منها لم
يتصف باحد هاتين الا بامر خارج عن طبيعة الوجود فيكون مجرد
واجب الوجود محتاجا الى المؤثر من اخله وتفريق الجواب
ان الوجود ليس طبيعة نوعية على ما حلفناه بل هو مفرد بالتشكيك
على ما تقدم والمفرد على اشياء بالتشكيك لا يتساوى اقتضاؤه
فان النور يقتضي بعض جزئياته ابصارا لا عشي بخلاف سائر
الانوار والحرارة كذلك فان الحرارة الغريزية تقتضي استعراء
الحياة بخلاف سائر الحرارة فكذلك الوجود **قال** وتأثير
الماهية من حيث هي في الوجود غير معقول **اقول** لما ابطال
استدلالهم شرعا في ابطال الاعتراض الوارد على دليله وقد ذكر
ها هنا امرين احدهما انهم قالوا لا نسلم اخصار احوال الماهية
حالة التاثير في الوجود والعدم بل جاز ان تكون الماهية من حيث
هي مؤثرة في الوجود فلا يلزم التسلسل ولا تاثير المعدوم في
الموجود والجواب ان الماهية من حيث هي يجوز ان يقتضي
صفات لها على سبيل العلوية والمعلولية الا الوجود فانه

يمنع ان تؤثر فيه من حيث هي لان الوجود لا يكون معلولا
لغير الموجود بالضرورة فيلزم العكاز المذكرة والضرورة فرق
بين الوجود وسائر الصفات **قال** والنقض بالقابل لتمام البطلان
اقول هذا جواب عن السؤال الثاني وتفريقه انهم قالوا ان العلة
القابلية للوجود لا يجوز ان يكون باعتبار الوجود فان الممكن
المعدوم لو لم يقبل الوجود الا بشرط الوجود لزم تقدم الشيء على
نفسه او تعدد الوجودات للماهية الواحدة والكل محال وان
كان كذلك لم لا يعقل مثله في العلة القابلية والجواب ان هذا
انما يتبع لو قلنا ان الوجود عارض للماهية عروض السواء للجسم
وان للماهية ثبوت في الخارج دون وجوءها ان الوجود محل فيها
وتحذف لا نقول كذلك بل كون الماهية هو وجوءها وانما تتجرد عن
الوجوء في العفل لا معنى انما تكون في العفل منهكة عن الوجود
لان الحصول في العفل نوع من الوجود بل بمعنى ان العفل بلا حكمة منفردة
فان تصادف الماهية بالوجود امر عفل لا ليس للماهية وجود منفرد
ولعارضها المسمى بالوجود وجود اخر وتختص ان اجزاء المقبول
والقابل بل الماهية اذا كانت بكونها وجودها والحاصل من هذا
ان الماهية انما تكون قابلية للوجود عند وجودها في العفل
فقط ولا يمكن ان تكون فاعلة لصفة خارجية عند وجودها في
العفل **فك** **قال** والوجود من المحمولات العقلية لا متناع
استغنايه عن المحل وحصوله فيه **اقول** الوجود ليس من الامور
العينية بل هو من المحمولات العقلية الصفة وتفريقه انه لو
كان ثابتا في الاعيان لم يخل اما ان يكون نفس الماهية الصاء في
عليها او مغاير لها والفسمان بالكلان اما الاول فلما تقدم من انه

زأيد على الماهية ومشارك بين المختلفات فلا يكون نفسها واما
الثاني فاما ان يكون جوهر او عرضا والاول باكل والآخر بكن صفة
لغيره والثاني باكل لان كل عرض هو حاصل في الكل وحصوله في الكل
نوع من الوجود فيكون للوجود وجود هذا خلف ويلزم تأخره عن
محله وتقدمه عليه هذا خلف **قال** وهو من المعقولات الثانية
اقول الوجود كالشيئية في انهما من المعقولات الثانية
اذ ليس الوجود ماهية خارجية على ما بيناه بل هو امر عقلي يعرض
للماهيات وهو من المعقولات الثانية المستندة الى المعقولات
الاولى وليس في الموجودات شي هو وجود او شي بل الموجود اما
الانسان او الحجر او غيرهما تلزم معقولية ذلك ان يكون موجودا
قال وكذلك عدم **اقول** يعني به ان عدم كذلك اي من
المعقولات الثانية العارضة للمعقولات الاولى كما قلنا في
الوجود اذ ليس في الاعيان ماهية هي عدم مطلق هو امر عارض
لغيره **قال** وجهان **اقول** يعني به ان جهات الوجود
والعدم من الوجوب والامكان والامتناع الذاتية والمشروكة
من المعقولات الثانية ايضا كما تقدم من انها امور اعتبارية
لا تحق لها في الخارج ودرس البحث فيه **قال** والماهية
اقول الماهية ايضا من المعقولات الثانية وان الماهية
تصدف على الحقيقة باعتبار انهما لا من حيث انهما موجودا
او معقولة وان كان ما يصدف عليه الماهية من المعقولات
الاولى وليس البحث فيه بل في الماهية اعني العارض فان كون الانسان
ماهية امر زأيد على حقيقة الانسانية **قال** والكلية
والجزئية **اقول** هذان ايضا من المعقولات الثانية العارضة

للمعقولات

للمعقولات الاولى فان الماهية من حيث هي هي وان كانت لا تخلو
عنها الا انها مغايرة لها وهذا يصدق فان عليها صدق العارض على
معروضه فان الانسانية لو كانت لذاتها كلية لم تصدق جزئية
وبالعكس فان الانسانية ليست من حيث هي كلية ولا جزئية
بل انما تصدق عليها الكلية عند اعتبار صدق الحقيقة على افعال
متوهمه او متخففة والجزئية انما تصدق عليها عند اعتبار امور
اخر مخصصة لتلك الحقيقة ببعض الاجراء مما من المعقولات
الثانية **قال** والذاتية والعرضية **اقول** هذان ايضا من المعقولات
الثانية المعروضات للمعقولات الاولى فانه ليس في الاعيان ذاتية
ولا عرضية وليس لهما ذاتية الوجود ولا يكون الذات شي اعرضيا
لغيره مما اعتبارا ان عقليان عارضان لهما هيئات متخففة في انفسها
هي من المعقولات الثانية **قال** والجنسية والفصلية والنوعية
اقول هذه ايضا امور اعتبارية عقلية صرفة من المعقولات
الثانية العارضة للمعقولات الاولى فان كون الانسان نوعا امر مغاير
لحقيقة الانسانية عارض لها والامتناع صدق الانسانية على زيد
وكذلك الجنسية للحيوان مثلا امر عارض له مغاير لحقيقته
وكذلك الفصلية للناطق وهذا كله ظاهر **المسألة**
السابعة والثلاثون في تصور عدم **قال** وللعقل ان يعتبر
النفيسين ويحكم بينهما بالتفاضل ولا يستحال فيه **اقول**
العقل يحكم بالمناصفة بين السلب والایجاب فلا بد وان يعتبرهما
معاً لان التفاضل من قبيل النسب والاضافات لا يمكن تصور
الابعد تصور معروضه فيكون متصور السلب والایجاب
معاً ولا يستحال في اجتماعهما في الذهن فيقع لان التفاضل

ليس بالقياس الى الذهب بل بالقياس الى ما في نفس الامر فيتنصور صورة
ما وتحكم عليها بانها ليس لها في الخارج ما يكا فيها ثم يتصور صورة
اخرى وتحكم عليها بان لها في الخارج ما يكا فيها ثم تحكم على احدهما
بمقابلة الاخرى لان حيث انما حاض في العقل بل من حيث ان احدهما
استندت الى الخارج دون الاخر وقد يتصور الذهب صورة ما ويتصور
سلبه لانه مميز على ما تقدم وتحكم على الصورتين بالتناقض لا باعتبار
حضورهما في الذهب بل بالاعتبار الذي ذكرناه **قال** وان يتصور
عدم جميع الاشياء حتى عدم نفسه وعدم العدم بان يمثل في الذهب
ويرفعه وهو ثابت باعتبار فسيح باعتبار ولا يصح الحكم عليه من
حيث هو ليس ثابت ولا تناقض **اقول** الذهب يمكن ان يتصور
جميع المعقولات وجوئية كانت او عدمية ويمكن ان يحكم
عدم جميع الاشياء لانه يتصور العدم المكلف ويمكن ان ينسبه
الى جميع الماهيات فيمكن ان يحكمه باعتبار نفسه فيتنصور
عدم الذهب نفسه وكذلك يمكن ان يحكمه نفس العدم بمعنى ان
الذهب يتخيل للعدم صورة ما معنولة متميزة عن صورة الوجود
ويتصور رفعها ويكون ثابتا باعتبار تصور لان رفع الثبوت الشامل
لثبوت الخارج والذهني تصور ما ليس بثابت ولا متصور اصلا
وهو ثابت باعتبار تصور وفسيح للمكلف الثابت باعتبار انه
سلبه ولا استبعاد في ذلك بان نقول الموجود اما ثابت في الذهب
او غير ثابت في الذهب فالوجود فسيح للوجود ومن حيث انه
مفهوم فسيم من الثابت والحكم على رفع الثبوت المكلف من حيث
انه متصور لان حيث انه ليس بثابت ولا يكون تناقضا لاختلاف
الموضوعين **قال** ولهذا نفسم الموجود الى ثابت في الذهب

في ثبات

وغير ثابت فيه وتحكم بينهما بالتمايز وهو لا يستدعي الهوية لكل من
المتمايزين ولو فرض له هوية لكان حكمهما حكم الثابت **اقول**
هذا استدلال على ان الذهب له ان يتصور عدم جميع الاشياء وبما انه اذا
نفسم الموجود الى ثابت في الذهب وغير ثابت فيه وتحكم بامتيار
احدهما عن الاخر ومقابله له والحكم على الشيء يستدعي تصور
وثبوت في الذهب فيجب ان يكون ما ليس بثابت في الذهب ثابت فيه
فقد تصور الذهب سلب ما وجد فيه باعتبار رن عامما حقهنا فان
ما ليس بثابت في الذهب ثابت فيه من حيث انه متصور وغير ثابت
فيه من حيث انه سلب لما في الذهب لا يقال امتياز احد الشيين عن
الاخر يستدعي ان يكون لكل من المتمايزين هوية مغايرة لهوية
الاخر حتى تحكم بينهما بالامتيان ولو كان العدم ممتازا عن الوجود
لكان له هوية متميزة عنه لكن ذلك محال لان العقل يمكنه رفع
كل هوية فيكون رفع هوية العدم فسيما للعدم وفسيما منه
وهذا محال لاننا نقول لا نسلم وجوب الهوية لكل من المتمايزين فانا
نحكم بامتيار الهوية عن الهوية وليس الهوية هوية سلبا
ثبوت الهوية لكل ممتاز بل لكن هوية العدم داخلية باعتبار
الهوية في فسيح الهوية وباعتبار ما فرض انها الهوية يكون
مقابله للهوية وفسيما لها ولا امتناع في كون الشيء فسيما
من الشيء وفسيما له باعتبار رن عامما تقدم تحفه في باب الثبوت
قال واذا حكم الذهب على الامور الخارجية بمثلها وجب التطابق
في صحته والا فلا ويكون صحته باعتبار ما يقفه لما في
نفس الامر لكان تصور الكوائف **اقول** الحكم الذهنية
قد توخذ بالقياس على ما في الخارج وقد توخذ بهذا الاعتبار

باء احكم الذهن على الاشياء الخارجية باشياء خارجية مثلها
 كقولنا الانسان حيوان في الخارج وجب ان تكون مطابقة لما في
 الخارج حتى يكون حكم الذهن حقا والا لكان باطلا وان حكم
 على اشياء خارجية بامور معقولة كقولنا الانسان ممكن او حكم
 على الامور الذهنية باحكام ذهنية كقولنا الامكان مفاد بل
 الامتناع لم يجب مطابقة لما في الخارج اذ ليس في الخارج امكان
 وامتناع متقابلان ولا في الخارج انسان ممكن اذ انقضى هذا فنقول
 الحكم الصحيح في هذين القسمين لا يمكن ان يكون بلغة اعتبار مطابقة
 لما في الخارج لما تقدم من ان الحكم ليس ما خوذ بالغير بل هو الخارج
 ولا باعتبار مطابقة لما في الذهن لان الذهن قد يتصور الكوائف
 بافان قد تتصور كون الانسان واجبا مع انه ممكن ولو كان صدق
 الحكم باعتبار مطابقة لما في الذهن لكان الحكم بوجوب الانسان
 صادقا لانه صورة ذهنية مطابقة لهذه الحكم بل يكون
 باعتبار مطابقة لما في نفس الامر وقد كان في بعض اوقات
 استبعاد في منه رحمه الله جرت هذه النكسة وسألته عن معق
 قولهم ان الصادق في الاحكام الذهنية هو باعتبار مطابقة
 لما في نفس الامر والمعقول من نفس الامر ما الثبوت الذهني او
 الخارجي وقد منع كل منهما هنا فقال رحمه الله المراد بنفس
 الامر هو العقل البعالي بكل صورة او حكم ثابت في الذهن
 مطابق للصورة المتدفقة في العقل البعالي بموصاه والامر
 كائن بياورده عليه ان الحكم يلزمه القول بان تفتش الصور
 الكائنة في العقل البعالي لا يتم استدلالا على ثبوته بالبرق بين
 النسيان والسهو وان السهو هو زوال الصورة المعقولة عن

القول

الجوهر العاقل وارتسامها في الحافض لها والنسيان هو زوالها
 عنها معا وهذا يتأتى في الصور المحسوسة اما المعقولة فان سبيل
 النسيان هو زوال الاستعداد بزوال المعبر للعلم في باب التصورات
 والتصرفات وهاتان الحالتان قد يعرضان في الاحكام الكائنة
 على ذات فيه بمقتضى وهذا البحث ليس من هذا المقام وانما انجز الكلام
 اليه وهو بحث شي بغيره لا يوجد في الكتب **المسئلة** الثامنة
 والثلاثون في كيفية حمل الوجود والعدم على الماهيات **قال**
 ثم الوجود والعدم قد يحملان على الماهية وقد يربكهما المحمولات
اقول اعلم ان الوجود والعدم قد يحملان على الماهية كما يقال
 الانسان معدوم الانسان موجود وقد يجعلان رابطة كقولنا
 الانسان يوجد كائنا الانسان تعبر عنه الكتابة وما هنا
 المحمول هو الكتابة والوجود والعدم رابطتان احدهما رابطة
 الثبوت والوصل والاخرى رابطة السلب والبطلان **قال** والحمل
 يستدعي اتحاد الطرفين من وجه وتغايرهما من اخر وجهه الاتحاد
 قد تكون احدهما وقد تكون ثلثا **اقول** لما ذكرنا الوجود
 والعدم قد يحملان وقد يكونا رابطة بين الموضوع والمحمول
 شرعا في تحقيق معنى الحمل وتقريره اذ اذا حملنا وصفا على
 موصوف فلاننا نعلم ان ذات الموضوع هي ذات المحمول
 بعينها فانه لا يبغي حمل ولا وضع الا في اللفاظ المترادفة
 وهو باطل ولان قولنا الانسان حيوان حمل صادق وليس الانسان
 والحيوان مترادفين ولا نفي به ان ذات الموضوع مباينة لذات
 المحمول بان الشئين المتباينين كالانسان والفرس يمتنع

حمل احدهما على الاخر بل نعتي به ان الموضوع والمحمول بينهما اتحاد
من وجه وتغاير من وجه فاذا قلنا الضاحك كاتب عينا به ان
الشيء الذي يقال له الضاحك هو الشيء الذي يقال له الكاتب فجملة
الاتحاد هي الشيء وجملة التغاير هي الضحك والكتابة إذا عرفت
هذا فاعلم ان جملة الاتحاد قد تكون أمرا مغايرا للموضوع والمحمول
كما في هذا المثال فان الشيء الذي يقال له انه ضاحك وكاتب
هو الانسان وهو غير الموضوع وهو الذي يكون احدهما كقولنا
الانسان ضاحك والضحك ان **قال** والتغاير لا يستدعي
قيام احدهما بالآخر ولا اعتبار عدم الفايعة في الفياحة لو استدعى
اقول الماء كذا ان المحمول مغاير للموضوع من وجه صدق عليه
مطلق التغاير وصدق التغاير لا يستدعي قيام احدهما بالآخر في قيام
العرض بمحملة فاننا نقول الانسان حيوان وليست الحيوانية فائمة
بالانسانية ثم لو فرضنا ان التغاير مع الحمل يقتضي قيام احدهما
بالآخر لا كذا يلزم من كون المحمول فائما بالموضوع كون
الموضوع في نفسه ما خور ابا اعتبار عدم الفايعة فانه حينئذ
اعتبار زائد على نفس المحمول والموضوع لا يستدعي مجرد الفياحة
قال واثبت الوجود للماهية لا يستدعي وجودها اولا
اقول ان الحكماء اتفقوا على ان الموضوع بالصفة الثبوتية
يجب ان يكون ثابتا وقد اورد على هذا ان الوجود ثابت للماهية
فيجب ان تكون الماهية ثابتة اولا حتى يتحقق لها ثبوت آخر
ويتسلسل الجواب ما تقدم من ان الموضوع لا يثبت له وجودا اولا
ليس عروضا للماهية بل عروضا للسواء **قال** بل يثبت له
في التصور والتعقل لا في الوجود الخارج **قال** وتطلبه

عنها لا يقتضي تميزها وثبوتها بل نعتي بها لا اثبات فيهما وثبوتها
في الذهن وان كان لازما لكنه ليس شرطا **اقول** سلب الوجود
عن الماهية لا يقتضي ان يكون الماهية متميزة عن غيرها وثابتة في
نفسها فان التميز صفة غير الماهية وكذلك الثبوت والمسلوب
عنه هو نفس الماهية ليس الماهية مع غيرها بل سلب الوجود يقتضي
نفي الماهية لا بمعنى ان يكون الماهية متخففة ويثبت لها النفي لا يقال
المسلوب عنه الوجود موجود في الذهن والسلب يقتضي الثبوت
لانا نقول انا لا نريد بذلك انه موجود في الذهن عند كونه
موجودا في الذهن فان كونه موجودا في الذهن صفة مغايرة
له والمسلوب عنه هو الموصوف فكل ما لا باعتبار كونه
موصوفا بهذه الصفة او غيرها وان كان بحيث يلزمه هذه الصفة
او غيرها **قال** والحمل والوضع من المعقولات الثانية يقال ان
بالتشكيك وليست الموصوفية ثبوتية والاتسلسل **اقول**
الحمل والوضع من الامور المعقولة وليس في الخارج حمل ولا وضع
بل الثابت في الخارج هو الانسان والكتابة واما صدق الكاتب على
الانسان فهو امر عقلي ولهذا حكما بل ان الحمل والوضع من المعقولات
الثانية وبما لان التشكيك فان استحقاق بعض المعاني للحمل
اولى من البعض الاخر وكذا الوضع فاذا قلنا الجسم اسود فقدر
حكما على الجسم بانه موصوف بالسواد والموصوفية امر
اعتباري في هو لا خارجي حقيقي لان الموصوفية لو كانت وجودية
لزم التسلسل وبما ان الملازمة انما لو كانت خارجية لكانت عروضا
فايما بالماهية وانما يثبت عليها يستدعي موصوفية اخرى
منها الى ان خلع ايها ويتسلسل المسئلة التاسعة والثلاثون

في انفسهم الوجود الى ما بالذات والى ما بالعرض **قال** ثم الوجود
فد يكون بالذات وفد يكون بالعرض **اقول** الموجود اما ان يكون
له حصول مستقل في الاعداد ولا يكون والاول هو الوجود بالذات
سوا كان جوهر او عرضا فان العرض وان كان لا يوجد الا بمحل
لكنه موجود حقيقه فان وجود العرض ليس هو عينه وجود
المحل انه فديوجد المحل بدون العرض فوجوده لك العرض فيه
كالجسم انه احل فيه السواء بعد ان لم يكن والثاني هو الموجود
بالعرض كاعدام الملكات والامور الاعتبارية الذهنية التي
لا تحق لها في الاعداد ويقال انها موجودة في الاعداد بالعرض
قال واما الموجود في الكتابة والعبارة فمجازي **اقول** للشي
وجود في الاعداد ووجود في الادهان وفرد سبب البحث فيهما
ووجود في العبارة ووجود في الكتابة والذهن يدل على ما في
العين والعبارة تدل على الامر الذهني والكتابة تدل على العبارة لا على
الوجود ان الاولان حقيقيان والثانيان مجازيان لا تحكم العاقل
بان الشيء موجود في اللفظ او الكتابة لكن لما لا عليه حكم
على سبيل المجاز انه موجود فيهما **المسئلة الاربعون**
في ان المعدوم لا يعاد **قال** والمعدوم لا يعاد لا متناع الاشارة
اليه فلا يصح الحكم عليه بصحة العود **اقول** في جملة جماعة
من الحكماء والمتكلمين ان المعدوم لا يعاد وذهب اخرون
منهم الى انه ممكن ان يعاد والخلاف الاول واستدل المصنف رحمه
الله عليه بوجود الاول ان المعدوم لا ينبغي له هوية ولا يتميز عن غيره
فلا يصح ان يحكم عليه بحكم ما من الاحكام فلا يصح الحكم
عليه بصحة العود وهذا ينتقض بامتناع الحكم عليه بامتناع

العود فانه حكم ما والتحقق هذا ان الحكم يستند على الحضور
الذهني لا الوجود الخارجي **قال** ولو اعيد تخلل العدم بين الشيء وبينه
اقول هذا هو الوجه الثاني من الوجوه الدالة على امتناع اعادة
المعدوم وتفسيره ان الشيء بعد عدمه يعني محض وعدم صرف
واعادته انما تكون بوجود عينه الذي هو المبتدأ بعينه في الحقيقة
فيلزم تخلل العدم بين الشيء ونفسه وتخلل الشيء بين الشيء الواحد
ونفسه غير معقول **قال** ولم يفرق بينه وبين المبتدأ **اقول**
هذا هو الوجه الثالث وتفسيره ان المعدوم لو اعيد لم يبق فرق بينه
وبين المبتدأ فاما ان افرضا سوا من احدهما معاد والآخر مبتدأ
وجدا معال يقع بينهما افتراق في الماهية ولا المحل ولا غير ذلك
من المميزات الاكون احدهما كان موجودا ثم عدم والاخر لم يسبق
عدمه وجوده لاكن هذا الفرق باطل لا متناع تحق الماهية في
العدم فلا يمكن الحكم عليها بانها هي في حالة العدم واذا لم يبق
فرق بينهما لم يكن احدهما اول من الاخر بالاعادة او الابدان
قال وصدق المتفاني لان عليه دجعة **اقول** هذا وجه رابع
وهو انه لو اعيد المعدوم لصدق المتفاني لان الشيء الواحد دجعة
واحدة والثاني باطل فالمقدم مثله بيان الشككية انه لو اعيد
لا يعدم مع جميع مشخصاته ومن بعض مشخصات الزمان فيلزم
جواز الاعادة على الزمان فيكون مبتدأ معاد او هو محال لانها
متفاني لان لا يصدق ان عاذا واحدة **قال** ويلزم التسلسل في
الزمان **اقول** هذا دليل على امتناع اعادة الزمان وتفسيره انه لو
اعيد الزمان لكان وجوده ثابتا مغايرا لوجوده او لا والمغايرة
ليست بالماهية ولا بالوجود وصحان الوجود بل بالقبليته

والبعدية لا غير فيكون للزمان زمان آخر يوجده تارة ويعدم
 اخرى وذلك يستلزم التسلسل **قال** والحكم بالمتناع العدم
 لا مر لازم للماهية **اقول** هذا جواب عن استدلال من ذهب الى
 امكان اعماء المعدوم وتفريز الدليل ان الشيء بعد العدم ان استحلال
 وجوده لما هيته اولشي من لوازمها وجب امتناع مثله الذي هو
 الوجود المبتدأ وان كان لا مر غير لازم بل العارض عند زوال ذلك
 العارض يزول الامتناع وتفريز الجواب ان الشيء بعد العدم مستنع
 الوجود المفيد ببعدية العدم وذلك الامتناع لان الماهية الموصوفة
 بالعدم بعد الوجود **المسألة الحادية** والاربعون في فسمه
 الموجود الى الواجب والتمسك **قال** وفسمه الموجود الى
 الواجب والتمسك ضرورة ورقت على الموجود من حيث هو فابل
 للتفريد وعدمه **اقول** العقل لحكم حكما ضروريا بان الموجود
 اما ان يكون مستغنيا عن غيره او يكون محتاجا والاو واجب والثاني
 ممكن وهذا فسمه ضرورة لا يفترض فيها الى برهان وليست
 الفسمه واردة على مطلق الوجود من حيث هو وجود مطلق فان
 الشيء من حيث هو ذلك الشيء يستحيل ان ينقسم الى شيئين هما غير
 ذلك الشيء وانما اعتبر في فسمته فلا يوافق مع هذه الحثية
 بل يوافق الشيء بلا تفيد بشرط مع تجويز التفيد ويفسح فيضاف
 الى مفهومه مبهومات اخرى يصير مفهومه مع كل واحد من
 تلك المبهومات فسمها **المسألة الثانية** والاربعون في البحث
 عن الامكان **قال** والحكم على الممكن بامكان الوجود حكم على
 الماهية لا باعتبار العدم والوجود **اقول** الذهن اذا حكم بامر
 على امر فلا حظ الوجود او العدم المحكوم عليه وهو الحكم

بأحرهما او بما يشترط فيه أحدهما وفلا يلاحظ أحدهما
 كالحكم بالامكان فان الذهن اذا حكم على الممكن بامكان الوجود
 او العدم فانه لا يحكم عليه باعتبار كونه موجودا لانه بذات
 الاعتبار يكون مستغيا وانما يتحقق الامكان للممكن من حيث
 هو هو لا باعتبار الوجود ولا باعتبار العدم وبهذا التحقيق ينرفع
 السؤال الذي يهول به قوم وهو ان المحكوم عليه بالامكان اما ان
 يكون موجودا او معدوما فان كان موجودا استحلال الحكم عليه
 بالامكان لان الموجود لا يقبل العدم لاستحالة الجمع بين الوجود
 والعدم وانما امتنع حصول العدم امتنع حصول الامكان الوجود
 والعدم وان كان معدوما استحلال عليه قبول الوجود كما تقدم
 وانما استحلال مجامعة الامكان لوصفي الوجود والعدم استحلال
 انبعاث الماهية عنهما باستحلال الحكم على الماهية بالامكان
 وذلك لان الفسمه في قولهم المحكوم عليه بالامكان اما ان يكون
 موجودا او معدوما ليست بحاصره لان المبهوم منه ان المحكوم
 عليه بالامكان اما ان يحكم عليه باعتبار الوجود او مع اعتبار العدم
 ويعوز فيفسح اخر وهو ان يحكم عليه لامع اعتبار أحدهما وقولهم
 الموجود حال الوجود لا يقبل العدم وكذا العدم صحيح لكن
 الوجود يقبل العدم في غير حال الوجود وكذا العدم وليس حال
 الماهية اما حال الوجود او حال العدم لانها حالان تحلان عند
 اعتبار الماهية مع الغير اما اعتبارا اعتبارها مع الغير فاما
 تفيد أحدها لا بعينه وهذا الامتناع امتناع لا حجب بشرط المحمول
قال ثم الامكان قد يكون له في التعقل وقد يكون معقولا
 باعتبار ذاته **اقول** كون الشيء معقولا يتنظر فيه العقل ويعتبر

فيه وجود، ولا وجود، غير كونه الة للتعقل ولا ينظر فيه حيث
ينظر فيما هو الة لتعقله بل انما ينظر به مثلا العاقل يعقل السماء
بصورة في عقله ويكون معقوله السماء لا ينظر حينئذ في الصورة
التي بها يعقل السماء ولا يحكم عليها بحكم بل يعقل ان المعقول بتلك
الصورة هو السماء وهو جوهر ثم اذا نظر في تلك الصورة وجعلها
معقولا منظور اليا لا الة في النظر الي غيرهما وجرها عرضا موجودا
في محل هو عقله اذا ثبت هذا فنقول الامكان كالة للعاقل بما يعي
حال الممكن في ان وجوده على ايدى انحاء العوض يعرض للماهية
ولا ينظر في كون الامكان معدوما او موجودا او جوهر او عرضا
او واجبا او ممكنا ثم اذا نظر الى وجوده او مكانه او وجوبه
او جوهرية او عرضية لم يكن ذلك الاعتبار امكانا للشي
بل كان عرضا في محل هو العقل ممكنا في ذاته ووجوده غير
ماهيته بالامكان من حيث هو امكان لا يوصف بكونه موجودا
او غير موجود او ممكنا او غير ممكن وانما اوصف بشي من خواص
لا يكون حينئذ امكانا بل يكون له امكان اخر يعتبره العقل
والامكان امر عقلي فلهذا اعتبر العقل للامكان ماهية ووجودا
حصل فيه امكان اثنان ولا يتسلسل بل ينقطع عند انقطاع
الاعتبار وهكذا حكم جميع الاعتبارات العقلية من الوجوب
والشبهة والحادث وغيرهما من ثواني المعقولات **قال**
وحكم الذهن على الممكن بالامكان اعتباري عقلي فيجب ان تغير
مكايفته لما في العقل **اقول** قد تقدم مواضع اعتبار
المكايفة وعدمها والامكان اذا اعتبر فيه المكايفة فيجب
ان يكون مكايفا لما في العقل لانه اعتبار عقلي على ما تقدم

المسألة

المسألة الثالثة والاربعون في ان الحكم بحاجة الممكن الى الموثر
ضروري **قال** والحكم بحاجة الممكن ضروري وخفا
التصديق خفا التصور غير فاج **اقول** كل عاقل اذا تصور
الممكن ما هو والاحتياج الى الموثر حكم بنسبة احدهما الى
الآخر حكما ضروريا لا يحتاج معه الى برهان وخفا هذا التصديق
عند بعض العقلاء لا يفرح في ضروريته لان الخفا في الحكم يسند
الى خفا التصور لا خفا في نفسه ولهذا اذا مثل للمتشكك
في هذه القضية حال الوجود والعدم بالنسبة الى الماهية بحال
كقبي الميزان وانما كما يستحيل ترجيح احد الكفتين على الاخرى
بغير ترجيح كذلك الممكن المتساوي الطرفين حكم بالحاجة
الى الموثر **قال** والموثرة اعتبار عقلي **اقول** هذا جواب
عن سؤال اورد به بعض المتأخرين على احتياج الممكن الى الموثر
وتغير السؤال ان الممكن لو اقتصر الى الموثر لكانت موثرة الموثر
في ذلك ان كانت وصفا ثبويا في الذهن من غير مطابقة لزم
الجهل ولا نهائيا ثبوته في الذهن ويستحيل قيام صفة الشي بغيره
وان كانت بمطابقة الخارج او كانت ثبوته في الخارج مغايرة
للموثر والاثر لانهما نسبة بينهما لزم التسلسل وهو محال
وتقدير تسليمه فهو غير معقول لان التسلسل انما يعقل لو فرضنا
امورا متتالية الى غير النهاية وذلك يستدعي كون كل واحد
منها متلوا بصاحبه وانما يكون متلوا بصاحبه لو لم يكن
بينه وبين متلوه غير، لا كذا لك محال لان اثر المتلوق في التالي
متوسط بينهما او فركا لا متوسط هذا خلف وليسته الموثرة
عربية لانهما نقيضان لا موثرة المحمولة على العدم والمحمول

على المعدوم عدم ونفي عن العدم ثبوت فالمؤثرية ثبوتية وتقرير
الجواب ان المؤثرية امر اضافي يثبت في العقل عند تعقل ضرور
الاثر عن المؤثر فان تعقل ذلك يقتضي ثبوت امر في العقل هو
المؤثرية كما في سائر الاضافات وعدم مكابفته للخارج لا
يفتضي كونه جملا لان الحمل يلزم لو حكم بثبوتها في الخارج
ولم يثبت في الخارج وقوله والمؤثرية صفة في الذهن وصفة الشيء
يستحيل فيها ما يغيره بجوابه ان كون الشيء بحيث لو عطفه عاقل
حصل في عقله اضافة لذلك الشيء الى غيره هو الحاصل في الادهان
الذي يحصل في العقل جاز في ذلك يستحيل وجوده في وجود العقل
قال والمؤثرية في الاثر لان حيث هو موجود ولا من حيث
هو معدوم **افول** هذا جواب عن سوال اخر لهم وتقرير السوال
ان المؤثر انما ان يؤثر في الاثر حال وجوده او حال عدمه والفسمان
بما طلق في الثاني باطل اما بطلان الاول فلا يستلزمه تحصيل الحاصل
واما بطلان الثاني فلان حال العدم لا اثر فلان لا تأثير لان الثاني ان كان
غير حصول الاثر عن المؤثر في حيث لا اثر فلان لا تأثير وان كان مغايرا
بالكلام فيه كالكلام في الاول وتقرير الجواب ان نقول ان
اثره في حال وجود الاثر زمان وجوده وليس بمشتمل ان يؤثر
المؤثر في الاثر في زمان وجود الاثر لان العلة مع المغلول
تكون بهذه الصفة وان اختلف به مفارقة المؤثر للاثر الزاتية
فذلك مشتمل وانما يؤثر فيه لان حيث هو موجود ولا من
حيث هو معدوم **قال** وتأثير في الماهية ويلحقه وجوب
لاحق **افول** هذا جواب عن سوال ثالث لهم وتقرير ان المؤثر
انما ان يؤثر في الماهية او في الوجود او في اتصاف الماهية

بالوجود

بالوجود والافساح باسرها باطلة بالتأني باطل اما الاول فلان
كل ما بالغير يرتفع بارتفاعه لا كونه له محال لان صيرورة الماهية
غير ماهية محال لان موضوع القضية يجب ان يتحقق حال ثبوت
محمولها ولا يتحقق للماهية حال الحكم عليها بالعدم واما الثاني
فلانه يلزم ارتفاع الوجود عند ارتفاع المؤثر ويلزم ما تقدم من
المحال واما الثالث فلان الموصوفة ليست ثبوتية والالزم
التسلسل فلان تكون اثرا سلمنا ان المؤثر يؤثر في ماهيتها او في
وجودها او في اتصاف ماهيتها بوجوهها ويعود المحال
وتقرير الجواب ان المؤثر يؤثر في الماهية وعند فرض الماهية
يجب تحققها وجوبا لاحقا بسبب الفرض مترتبا على الفرض
ومع ذلك الوجوب يمنع تأثير المؤثر فيه وانه يكون انحاء
لما فرض موجودا اما قبل فرضه ماهية فيمكن ان يوجد المؤثر
على سبيل الوجوب ويكون له الوجوب سابقا على وجوده
والعرف بين الوجودين ظاهر في كونه المنطق والغلط هنا نشأ
من قبيل اشتراك لفظ الوجوب لدلالته على المعنيين
بالشركة اللبكية وفولنا عدمت الماهية معناه ان
الماهية الحاصلة في زمان ليست تحصل في زمان بعده ويكون
في حال حملها لغير الحاصل على المتصور منه لا على الوجود
الخارجي لان الوضع والحمل من ثواني المعقولات عما مامر
ولا يكونان في الخارج وكذا البحث في حصول الوجود
من مجرد ومن جعل تأثير المؤثر في جعل الماهية موصوفة
بالوجود ومع الفيلسوف ثبوت المعدوم كما يتعلق ذلك
بموصوفة الماهية بالوجود لان ذلك امرا اضافيا

يحصل بعد ان تصاحبه والمراء من قايثي المؤثر هو وضع
الماهية الى الوجود ولا يلزم من ذلك كبره من المحال
قال وعدم الممكن يستند الى عدم علته على ما مر **اقول**
عزاجواب عن سوال آخر وتقريره ان يقال ان الممكن لو افتقر
في طرف الوجود الى المؤثر لا يفتقر في طرف عدمه لتساويهما
بالنسبة اليه والتالي باطل لان المؤثر لا بد له من اثر وعدمه يفتقر
مخض ويستحيل استثناءه الى المؤثر ولانه يفتقر فلا تغرر
فيه ولا امتياز وتقرير الجواب ان عدم الممكن المتساوي
ليس فيها محض بل هو عدم ملكة وتساوي طرفي وجوده
وعدمه انما يكون في العقل والموتح لطرف الوجود يكون
موجودا في الخارج وامانة عدمه فلا يكون الاعفليا وعدم
العلة ليس يفتقر محض وهو يفتقر في الترجيح العقلي ولا امتياز
عن عدم المعلول في العقل يجوز ان يعمل هذا عدمه بذلك
العدم في العقل **المسئلة الرابعة** والان يعرض عن المحض
الباقى محتاج الى المؤثر **قال** والممكن الباقى مفتقر الى المؤثر
لوجود علته **اقول** ذهب جمهور الحكماء والمناخين من
المتكلمين الى ان الممكن الباقى محتاج الى المؤثر وبما جملته
كل من قال بان الامكان علة فامة في احتياج الاثر الى المؤثر
حيث بان الممكن الباقى مفتقر الى المؤثر والدليل عليه ان
علة الحاجة انما هي الامكان وهو لازم للماهية ضرورة
اللزوم في امر محتاج الى المؤثر لا وجود العلة يستلزم
وجود المعلول **قال** والمؤثر يفتقر البقاء بعد الاحداث
اقول لما حكى باحتياج الممكن الباقى الى المؤثر شرع

في تحقيق الحال فيه وان الصاع عن المؤثر ما هو حال البقاء في
لان الشبهة دخلت على القائلين باستغنائه عن المؤثر بسبب
ان المؤثر لا تأثير له حال البقاء لانه ما ان يؤثر في الوجود الذي كان
حاصلا وهو محال لان تحصيل الحاصل محال وفي امر جديد فيكون
المؤثر مؤثرا في الجديد لانه الباقى والتحقيق ان قولهم المؤثر حال
البقاء انما ان يكون له في الاثر تأثيرا ولا يشتمل على غلط بل ان المؤثر
في البقاء لا يكون له اثر البقاء حال البقاء وتحصيل الحاصل انما لزم منه
والحق ان المؤثر يعمل البقاء بعد الاحداث وتأثيره بعد الاحداث في امر
جديد هو البقاء فانه غير الاحداث هو مؤثر في امر جديد صار به
باقيا لانه الذي كان باقيا **قال** فلهذا جاز استثناء القديم
الممكن الى المؤثر الموجب لو امكن ولا يمكن استثناءه الى المختار
اقول هذا نتيجة ما تقدم من ان الممكن الباقى اثبت انه محتاج
الى المؤثر ثبت جواز استثناء القديم الممكن الى المؤثر الموجب اما
استثناءه الى المختار وغير ممكن لان المختار هو الذي يعمل بواسطة
الفرد والاختيار والفرد انما يتوجه في التحصيل الى شيء معدوم
لان الفرد الى تحصيل الحاصل محال وكل معدوم في فرد هو حادث
المسئلة الخامسة والان يعرض عن باقي القديم ثانيا **قال** ولا
قديم سوى الله تعالى لما ياتي **اقول** قد خالف في هذا جماعة
كثيرة اما الغلاة في بظاهر قولهم بقديم العالم واما المسلمون
والاشاعرة اثبتوا انه تعالى وصفاته في الازل كالقدرة والعلم
والحيوة والوجود والبقاء وغير ذلك من الصفات على ما ياتي
وابوها شيخ اثبت احوال خمسة بانه علل الفاعلية والعالمية
والحيوية والوجودية بحالة خامسة هي الالهية واما

الحزبان يتوزن بهذا ثبتوا خمسة من القدماء اثنا عشر واعلان حيان
هذا الباري والنفس واحد من فعل غير حتى هو الهول والاثنا عشر لا حيان
ولا اعلان ولا من فعلنهما الدهر والخلأ اما قدمه تعالى وكما هو
واما النفس والهول فلا استحالة تركبها عن المادة وكل حادث
مركب واما الزمان فلا استحالة التسلسل الا ان على تقدير عدمه
واما الخلافة بجمعه غير معقول واختار ابو بكر الرازي الكبيبي
هذا المذهب وصنف كتابا في الفنون في القدماء الخمسة
وكل هذه المذاهب باطلة لان كل ما سوى الله تعالى ممكن وكل ممكن
حادث وسياتي تفصيلهما المسئلة السادسة والاربعون
في عدم وجوب المادة والمدة للحادث **قال** ولا يفترق الحادث
الى المادة والمدة والالزم التسلسل **افول** ذهبت الفلاسفة
الى ان كل حادث مسبوق بمادة ومدة لان كل حادث ممكن وان كان
سابق عليه وهو عرض لا يزل من محل وليس المعدوم لا يتبناه فهو
ثبوت وهو المادة ولا ان كل حادث يسبقه عدمه سببا لان جماعه
المتاخر بالسبق بالزمان يستدعي ثبوته وهذا الذي لا يلزم بالكل
لانه يلزم منها التسلسل لان المادة ممكنة بمحل امكانها مغاير
لها فيكون لها مادة اخرى على اننا قد بينا ان الامكان عدمي
لانه لو كان ثبوته كان ممكنا فيكون له امكان ويلزم
التسلسل والزمان يتقدم اجزاء بعضها على البعض بهذا النوع
من التقدم فيكون للزمان زمان هذا خلف اجابوا عن الاول بان
الامكان لفظ مشترك بين ما يقابل الامتناع وهو صفة عقلية
يوصف بها كل ما عدى الواجب والامتناع من التصورات ولا
يلزم من اتصاف الماهية بما كونهما مادة والثاني الاستعداد

وهو موجود ومعدوم في نوع من انواع جنس الكيف وانما كان
موجودا او عرضا وغيره بان بعد الخروج الى الفعل فيحتاج الى محالة
في الخروج الى محل وهو المادة وعن الثاني ان البعدية والفعلية
لحقان الزمان لذاته فلا يفترق الزمان اخر قلنا اما الاول فيحتاج
لان ذلك العرض حادث فيتوقف على استعداده ويعود البحث في
التسلسل واما الثاني فكذلك لان اجزاء الزمان لو كانت تنقسم
بعضها على البعض لذاتها وتاخر كذلك كانت اجزاء الزمان مختلفة
بالخفيفة فكان الزمان مركبا من الاوقات وهو عندكم باطل
المسئلة السابعة والاربعون في ان القديم لا يجوز عليه العدم **قال**
والقديم لا يجوز عليه العدم لوجوبه بالذات او لاستناده اليه
افول القديم ان كان عدما جاز عليه العدم كعدم العالم وان
كان العدم لا يسمى قديما وان كان وجودا استحالة عدمه لانه اما ان
يكون واجب الوجود فيستحيل عدمه او ممكن الوجود فهو ثمر
لا يجوز ان يكون مختارا لان كل اثر لمختار حادث فيكون موجبا
وان كان واجبا استحالة عدمه واستحالة عدم معلوله وان كان ممكنا
تسلسل **قال** وهي مشتقة عما هو وهو ما به يحجب عن
السؤال بما هو وتطويعا على الامر للتعقل والذات والخفيفة
عليها مع اعتبار الوجود والكل من ثواني المعقولات **افول**
في هذا الفصل مما احتشيقه حليمة وحنيفة كرها في مسائل
المسئلة الاولى في الماهية والخفيفة والذات اما الماهية
في لفظ ما خوزة عما هو وهو ما به يحجب عن السؤال
بما هو فانك انما قلت ما هو الانسان فقد سالت عن حقيقته
وما هيته باذا قلت حيوانا فالحق كان هذا الجواب هو

ماهية الانسان وهذه اللفظة اعني الماهية انما تكلف في الغالب
من الاستعمال على الامر المعقول واذا لم يحط مع غلط الوجود فيلزم
حقيقة وذات والماهية والحقيقة والذات من المعنويات الثانية
العارضة للمعنويات الاولى فان حقيقة الانسان اعني الحيوان
الناطق معروضة لكونها ماهية وذاتاً وحقيقة وهذه عوارض
لها **قال** وحقيقة كل شيء واحدة مغايرة لما يعرض لها من
الاعتبارات والآل تصدق على ما ينافيها **اقول** كل شيء له
حقيقة هو بما هو فالانسانية من حيث هي انسانية حقيقة
وهي مغايرة لجميع ما يعرض لها من الاعتبارات فان الانسانية من
حيث هي انسانية لا يدخل في مفهومها الوجود والعدم ولا الوحدة
والكثرة ولا الكلية والجسمية ولا غير ذلك من الاعتبارات
اللاحقة بما لان الوحدة مثلاً لو دخلت في مفهوم الانسانية
لم تصدق الانسانية على ما ينافي الوحدة لكنها تصدق عليها
لصدفها على الكثرة وكذلك الفوا في الكثرة وكذا الوجود
والعدم والكلية والجسمية وغيرها فهي اعم مغايرة لهذه الاعتبارات
وقابلة لها فنقول الماهية للصورة المختلفة والاعراض المتضادة
قال وتكون الماهية مع كل عارض مغابلة لها مع صفة
اقول اذا اخذت الماهية مع فيد الوحدة مثلاً صارت
واحدة واذا اخذت مع فيد الكثرة صارت كثيرة فالواحدة
امر مضموم اليها مغاير لها تصير بها الماهية واحدة وتقابل
باعتبارها الماهية باعتبار الفيد الاخر فان الانسان الواحد
مقابل للانسان الكثير باعتبار العارضين لا باعتبار الماهية
نفسها **قال** وهي من حيث هي ليست الا هي ولو شغل

بكر في النقيض والجواب السلب لكل شيء قبل الحقيقة لا يعرفها
اقول الانسانية من حيث هي ليست الا الانسانية وجميع
ما يعرض لها من الاعتبارات مغايرة لها كالوحدة والكثرة
على ما تقدم اذا عرفت هذا فاذ اسئلنا عن الانسان بكر في النقيض
فيل مثل اهل الانسان البام ليس كان الجواب ايجاباً بالسلب على ان
يكون قبل من حيث لا بعد من حيث فنقول الانسان ليس من حيث هو
انسان البام ولا نقول الانسان من حيث هو انسان ليس البام ولو قيل
الانسانية التي في زيد لا تغاير التي في عمرو من حيث هي انسانية لم
يلزم منه ان تقول فاذ اتكلم بالوحدة بالعدم لان قولنا من حيث هي
انسانية اسقط جميع الاعتبارات وفيد الوحدة زايد فيجب حصره
المسئلة الثانية في اقسام الكلي **قال** وقد توخذ الماهية
محدوداً عنها ما عداها حيث لو انضمت اليها شيء كان ايدياً ولا يكون
مفوقاً على ذلك المجموع وهو الماهية بشرط لا شيء ولا توجد الا في
الاغها **اقول** الماهية كالحيوان مثلاً فترتوخذ محدوداً
عنها جميع ما عداها حيث لو انضمت اليها شيء كان على الشيء
زايداً على تلك الماهية ولا تكون الماهية صادقة على ذلك
المجموع وهو الماهية بشرط لا شيء وهذا لا يوجد الا في الاغها
لان الخارج لان كل موجود في الخارج مشتمل وكل مشتمل
فليس يتجرد عن الاعتبارات **قال** وقد توخذ بشرط شيء
وهو كمال طبيعي موجود في الخارج وهو جزء من الاشخاص وطبق
على المجموع الخاص منه وما يضاف اليه **اقول** هذا اعتبار آخر
للماهية معقول وهو ان توخذ الماهية من حيث هي لا باعتبار
التجرد ولا باعتبار عدمه كما اننا خذ الحيوان من حيث هو هو

لا باعتبار تجزئه عن الاعتبار بل مع تجويز ان يفارقه غير مما يدخل
في حقيقته وهذا هو الحيوان لا بشرط شي وهو الكلي الطبيعي لانه
نفس طبائع الاشياء وحفايقها وهذا الكلي موجود في الخارج فان
الحيوان المفيد موجود في الخارج وكل موجود في الخارج فان اجزاء
موجودة في الخارج بالحيوان من حيث هو هو الذي هو جزء من هذا
الحيوان موجود وهذا الحيوان جزء من الاشخاص الموجودة وهو
صادق على المجموع المركب منه ومن فيد الخصوصية المضاد
اليه **قال** والكلية العارضة للماهية يقال لها كلي منطقي
وللمركب منها عقلي وهما ذهنيان هذه اعتبارات ثلث ينبغي
تحصيلها في كل ماهية معقولة **اقول** هذان اعتباران اخران
للكلي احدهما الكلية العارضة لها وهو الكلي المنطقي لان
المنطقي يبحث عنه والثاني العقلي وهو المركب من الماهية ومن
الكلية العارضة لها فان هذا اعتبار اخر مغاير للاولين وهذا
الكليان عقليان لا وجود لهما في الخارج اما المنطقي فلانه
لا يتحقق الاعراض لغيره اذ الكلية من تواني المعقولات ليست
متا صلة في الوجود اذ ليس في الخارج شي هو كلي مجرد والكلية
اذ اعراضه لغيرها وكل معروض للكلي من حيث هو معروض له
فهو ذهني اذ كل موجود في الخارج شخصي وكل شخصي فليس
بكلي بالكلية ذهني وكذا الكلي العقلي لهذا منه اعتبارات
ثلاث في كل معقول ينبغي تحصيلها احدها الكلي الطبيعي
وهو نفس الماهية والثاني الكلي المنطقي وهو العارض لها
والثالث العقلي وهو المركب منها المسئلة الثالثة في انفساع
الماهية الى البسيط والمركب **قال** والماهية منها

بسط

بسيط وهو لا جز له ومنها مركب وهو ماله جز وهما موجودان
ضرورة **اقول** الماهية اما ان يكون لها جز تنقسم منه ومن غير
واما ان لا يكون كذلك والاول هو المركب كالانسان المتفرد من
الحيوان والنكف والثاني هو البسيط كالجوهر الذي لا جز له وهذان
القسامان موجودان بالضرورة فاما نعلم بالضرورة وجود المركبات
كالجسم والانسان والفرس وغيرهما من الحفايق المركبة ووجود
المركب يستلزم وجود اجزائه بالبسيط موجود بالضرورة
قال ووصفاهما اعتباران متباينان وقد يتضايقان فيتعاكسان
في العموم والخصوص مع اعتبارهما بما مضى **اقول** يعني ان وصف
البساطة والتركيب اعتباران عقليان عارضان لغيرهما من
الماهيات اذ لا موجود هو بسيط او مركب محض والبساطة
والتركيب لا يعقلان الاعراضان هما من تواني المعقولات ولو كانا
موجودين لزم التسلسل اذ عرفت هذا فبما هما متباينان اذ لا يصدق
على شي انه بسيط ومركب والالزم اجتماع النقيضين فيه وهو
محال وقد يتضايقان اعني يوحد البسيط ببسطا بالنسبة الى
مركب مخصوص فيكون بساطته باعتبار كونه جزءا من ذلك
المركب لانه لا جز له هو المركب المخصوص ويكون المركب
مركبا باعتبار القياس اليه فتتحقق الاضافة بينهما وهذا
كالحيوان فانه بسيط بالنسبة الى الانسان على معنى انه جزء منه
فيكون بسيط منه واذا اخذ باعتبار التضايق تعاكسا مع
اعتبارهما الاول اعني الحيفي عموميا وخصوصا واذ لم لا غما
بالمعنى الحيفي متباينان لان البسيط لا يصدق عليه انه مركب
بذلك المعنى واذا اخذ بالمعنى الاضافي جواز ان يكون البسيط

مركباً لان ساطته ليست باعتبار نفسه بل باعتبار كونه جزءاً
من غيري، واذا جاز كون السبب بهذا المعنى مركباً كان اعنى
من السبب بالمعنى الاول فيكون المركب بهذا المعنى اخص
منه بالمعنى الاول فقد تعاكتا اعنى السبب والمركب في
العموم والخصوص باختلاف الاعتبار **قال** وكما يتحقق الحاجة
في المركب بكونه في السبب **اول** الحاجة تعرض للسبب
وللمركب معاً فان كل واحد منهما ممكن وكل ممكن على الاطلاق
فانه محتاج الى السبب بالحاجة ثابتة في كل واحد منهما وقد منع
بعض الناس احتياج السبب الى المؤثر لان علة الحاجة انما هي
الامكان وهو امر نشي انما يعرض للمنتسبين فمالم يتحقق
الاثنية لم يتحقق الحاجة ولا اثنية في السبب فلا احتياج
له والجواب ان الامكان امر عقلي يعرض لمنتسبين عقليين
هنا المقاهية والوجود ويتحقق باعتباره الحاجة لكل
واحد منهما الى المؤثر **قال** وهما قد يفومان بانفسهما وقد
يقتران الى المحل **اول** كل واحد من السبب والمركب قد
يكون قائماً بنفسه كالجوهر والحيوان وقد يكون مقتضياً
الى المحل كالكيب والسواء وهما ظاهران في اعرفنا هذا
بالمركب من الاول لا بد وان يكون احداً جزاءه قائماً بنفسه
والاخر قائماً به والمركب من الثاني لا بد وان يكون جميع
اجزائه محتاجاً الى المحل اما الى ما خل فيه المركب او البعض
اليه والباقي الى ذلك البعض **قال** والمركب انما
يتركب عما يتقدمه وجوداً او عدماً بالقياس الى الذهن
والخارج وهو علة الغنا عن السبب فيما اعتبار الذهن يتن

وباعتبار الخارج غني فتحصل خواص ثلاثة واحدة متعاضدة واثنتان
اعم **اقول** المركب هو الذي تلبيح ما هيته عن عدة امور بالضرورة
يكون تحفته متوففاً على تحقق تلك الامور والمتوقف على الغير
متاخر عنه بالمركب متاخر عن تلك الامور متاخر عن كل واحد
منها بكل واحد منها موصوف بالتقدم في طرف الوجود مع انه اعم
احدهم لم تلبيح تلك الامور ولا تحصل المقاهية يكون عدم اي
جزء كان من تلك الامور علة لعدم المركب والعلة متقدمة على
المعلول بكل واحد من تلك الامور موصوف بالتقدم في طرف عدم
ايضا فقد ظهر ان جزاء الحفيفة متقدم عليها في الوجود وعدم
ثم ان الذهن مكافئ للخارج فيجب ان تحكم بالتقدم في الوجود الذهني
والعدم الذهني فقد تحقق ان المركب انما يتركب عما يتقدمه
وجوداً او عدماً بالقياس الى الذهن والخارج انما اعرفت هذا فنقول
هذا التقدم الذي هو من خواص الجزء يستلزم استغناء الجزء عن السبب
الجديد لسنا نقول انه يكون مستغنياً عن كل السبب وان فاعل
الجزء هو فاعل الكل وذلك لان المتقدم لا يعقل احتياجه الى علة
متاخرة عن المتأخر عنه بل ولا خارجة عن علة المركب فان علة
كل جزء اخلية في علة الكل فاذا اعتبر هذا التقدم الذي هو من
خواص الجزء استلزم استغناء الجزء عن السبب الجديد كما نقول
انه يكون مستغنياً عن كل السبب وان فاعل الجزء هو فاعل الكل
وذلك لان المتقدم لا يعقل احتياجه الى علة متاخرة عن المتأخر
عنه فاذا اعتبر هذا التقدم بالنسبة الى الذهن هو البين واذا
اعتبر بالنسبة الى الخارج فهو الغني عن السبب وهذه الخاصة
اعنى التقدم اعم من الخاصة الاولى لان الاولى هي الحصول الموصوف

بالثبوت والتأني هي الحصول المخلوق ولهذا قيل لا يلزم من كون
الوصف بين الثبوت للشيء وكونه غيباً عن السبب الجريدي كونه جزءاً
بفقد حصل لكل غائبي على الإطلاق خواص ثلث الأولى وجوب
تقدمه في الوجود بين العدمين وهذه متعاكسة عليه الثانية
استغناؤه عن السبب الجريدي الثالثة امتناع رجوعه عما هو غائبي
له وهاتان الخاصيتان إذاً يتنازعان منه لمشاركة بعض اللوازم له
في ذلك المسئلة الرابعة في أحكام الجزء **قال** ولا بد من
حاجة ما لبعض الأجزاء إلى البعض ولا يمكن شمولها باعتبار واحد
اقول كل مركب على الإطلاق فإنه يتركب عن جزئين فضلاً عما
ولا بد من أن يكون أحدهما جزءاً حاجة إلى جزاء آخر مغايرة فإنه لو
استغنى كل جزء عن باقي الأجزاء لم يحصل منها حقيقة واحدة كما لا
يحصل من الأقسام الموضوع فوق المجرع المجر حقيقة متحدة
ولا بد لكل مركب على الإطلاق من حاجة لبعض أجزائه إلى بعض
ثم المحتاج قد يكون هو الجزء الصوري لا غير كالهئية الاجتماعية
في العسكر والبيوت والعشيرة في العدد والمعجوز عن اجتماع
الاءوية وقد يكون هو الجزء المادي كالهويولي في الجنس
ولا يمكن شمول الحاجة بأن يكون الجزء المادي محتاجاً إلى الصوري
والصوري محتاجاً إلى المادي إذا أخذت الحاجة باعتبار واحد
لأنه يلزم الدور المحال وقد تشمل الحاجة الجزئين معاً باعتبار
واحد كالماء الحاجة في وجودها إلى الصورة والصورة
المحتاجة في تشخصها إلى المادة **قال** وهي قد تتميز في
الخارج وقد تتميز في الذهن **اقول** أجزاء الماهية لا بد وأن تكون
متمايزة ثم التمايز قد يكون خارجاً كما تمايز النفس والبدن

الجزئين

الذين هما جزءا الانسان وقد يكون غيباً كما تمايز جنس
السواء عن فصله فإنه لو كان خارجاً لم يكن محتاجاً إلى أن يكون كل
واحد منهما محسوساً أولاً والأول باطل لأنه إن مثل السواء استحالة
جعله مفقوماً لعدم الأولوية ولزوم كون الشيء مفقوماً لنفسه
وإن خالقه فإنه انضاف الفصل إلى الجنس فإما أن لا يحدث هيئة أخرى
فيكون المحسوس هو اللونية المطلقة بالسواءية المحسوسة
هي اللونية المطلقة هذا خالف أو يحدث هيئة أخرى فلا يكون
الاحساس محسوساً واحداً بل محسوسين هذا خالف والثاني
باطل لأنه إن لم يحصل عن الاجتماع هيئة أخرى كان السواء
غير محسوس وإن حدث كان الحياء هو السواء وهو معلول
الجزئين وخارج عنهما فيكون التركيب في فابل السواء وباعله
لا فيه هذا خالف **قال** وإذا اعتبر عروض العموم ومضايفته
فقد يتباين وقد يتداخل **اقول** هذه القسمة باعتبار عروض
العموم ومضايفته أعني الخصوص للأجزاء فإنها إذا اعتبرنا عروضها
للأجزاء حدثت هذه القسمة وذلك لأن أجزاء الماهية إما أن
يكون بعضها أعم من البعض فتسمى المتداخلة أو لا تكون فتسمى
المتباينة والمتداخلة قد يكون العام عاماً مطلقاً أما متفقوماً
بالخاص وموصوفاً به كالجنس ومضايفه الفصل أو صفة له
كالوجود المفول على المفولات العشر ومفوماً بالخاص
كالنوع الأخير المفوم لخواصه المطلقة وقد يكون
مضافاً كالحبوان والابيض والمتباينة ما يتركب عن الشيء
واحد على علة أو معلولاته أو غيرهما إما بعضاً عري كالأول
أو كلها وجودية حقيفية متشابهة كالأجزاء في العدد

او مختلفة اما معقولة كالماء والصورة والعبة والحكمة
 في العرالة او محسوسة كاللون والشكل في الخلقه والسواء
 والبياض في البلقه او بعضها اصناف كالتسريع والمعتد في تحفقه
 نوع نسبة او كلها كذلك كالا فرب والا بعد منه اصناف
 المركبات **قال** وقد توخى مواد وقد توخى محمولة **اقول**
 اجزا الماهية فريظ اليها باعتبار كونها مواد فتكون اجزا
 حقيقه ولا تحمل على المركب حمل هو ولا استحالة كون الكل
 هو الجزء وفريظ اليها باعتبار كونها محمولة صاء فة على
 المركب مثاله الحيوان فديوخد مع الناقص ويكون هو الانسان
 نفسه وفديوخد بشرط التجرد والخلو عن الناقص وهو الماهية
 بشرط لا شيء كما تقدم تحفقه فيستحيل حملها على الموضوع
 المركب منه ومن غيره واذا اخذ من حيث هو هو مع قطع النظر
 عن الفيرين كان محمولا **قال** ويعرض لها الجنسية والفصلية
اقول اذا اعتبرنا حمل الجزء على الماهية حصلت الجنسية
 والفصلية لان الجنس هو الجزء المشترك والعقل هو الجزء
 المميز والجزء المحمول يكون احدهما قطعا فاذا اخذ الجزء محمولا
 حصلت الجنسية اعني معقولة ذلك الجزء على كثيرين او
 الفصلية اعني تمييز الجزئية عن الماهية اما جنس او فصل
 والجنس هو الكل المفول على كثيرين مختلفين بالحقايق في
 جواب ما هو والعقل هو المفول على الشيء في جواب اي شيء هو في
 جوهره **قال** وجعلاهما واحدا **اقول** يعني به جعل
 الجنس والفصل ولم يكونا مذكورين صريحا بل اعاد الضمير
 اليهما لكونهما في حكم المصريح بهما واما كان جعلاهما واحدا

لان الباعل لم يفعل حيوانا مكلفا ثم ميزه بانضمام الفصل اليه وان
 المكلف لا وجود له بل جعل الحيوان هو بعينه جعل الناقص واعتبر
 هذا في اللونية فانه لو كان لها وجود مستقل في هية اما في السواء
 فيوجد السواء لا يما هذا خلب او في محله بالسواء عرضا لكون
 ووصله لا واحد هذا خلب بجعله لوفا هو بعينه جعله سوا
قال والجنس هاهنا كالماء وهو معلول والاخر صورة وهو
 علة **اقول** الجنس اذا نسب مع فصله الى الماهية والصورة وجد
 الجنس يشبه بالماء من الفصل والفصل يشبه بالصورة منه
 وهذا الجنس هو المعلول والفصل هو العلة وذلك لان الفصل نسبة
 الى الجنس المكلف وهي نسبة التفسير والى النوع اعني الجنس المفيد
 بالفصل وهي التقديم والى خصة النوع من الجنس وهي نسبة العلية
 وذلك لان الشيخ ابا علي اعني ان الفصل علة لخصه النوع من
 الجنس لانه قد تقدم انه لابد من احتياج بعض الاجزاء الى البعض
 والجزء المحتاج من النوع ان كان هو الجنس فهو المكلوب وان كان
 هو الفصل كان الجنس مساويا للفصل فيلزم وجود الفصل
 ايما وجد الجنس لانه علة فلا يكون الجنس اعني هذا خلب
قال وما لا جنس له فلا فصل له **اقول** الفصل هو الجزء المميز
 للشيء عما يشاركه في الجنس على ما تقدم باء المع يمكن للشيء
 جنس له يمكن له فصل هو ذا هو الخفيف في هذا المقام وقد ذهب
 قوم غير محققين الى ان الفصل هو المميز في الوجود وجوزوا
 تركيب الشيء من امرين متساويين كالجنس العالي والفصل الاخير
 وكل من الامرين ليس جنسا فيكون فصلا يتميز به المركب
 عما يشاركه في الوجود وهذا خطأ لان الاشياء المختلفة

لا يفتقر في تمايزها عما يشاركها في الوجود وغيره من العوارض
 التي امر مغاير لزمانها وان كل واحد من الجنين المتساويين كمالا
 يمتاز بنفسه عما يشاركه في الوجود كمالا المركب منهما
 ولو افتقر كل مشارك في الوجود او في غيره من الاعراض الى فصل
 لزعم التسلسل ولم يكن جعل كل واحد منهما فصلا للمركب ولم
 يكن المركب فصلا لكل منهما التساوي نسبته ونسبتهما الى الوجود
قال وكل فصل تام هو واحد **اقول** الفصل منه ما هو تام وهو
 كمال الجنين المميز ومنه غير تام وهو المميز للذاتي مكلفا والاول
 لا يكون الا واحدا لانه لو تعدد لزم امتياز المركب بكل واحد
 منها فيستغني عن الاخر في التميز فلا يكون فصلا ولا يكون الفصل
 علة للخصه فيلزم تعدد العلل على المعلول الواحد وهو محال اما
 الفصل النافص وهو جنس الفصل فانه يكون متعددا **قال** ولا يمكن
 وجود جنسين في مرتبة واحدة لما هيته واحدة **اقول** الجنس
 للماهية فريكون واحدا كالجسم الذي هو جنس واحد هو الجوهر
 وفريكون كثيرا كالحيوان الذي له اجناس كثيرة لاكثر هذه
 الكثرة لا يمكن ان تكون في مرتبة واحدة بل يجب ان تكون مرتبة
 في العموم والخصوص فلا يمكن وجود جنسين في مرتبة واحدة
 لنوع واحد لان فصلهما ان كان واحدا كان جعل الجنسين
 جعللا واحدا وهو محال وان تغاير لم يكن النوع الواحد نوعا
 واحدا بل نوعين هذا خلف **قال** ولا تركيب عقلي الاثنان
اقول التركيب قد يكون عقليا وقد يكون خارجيا
 تركيب العشرة من الاحياء والتركيب العقلي لا يكون
 الا من الجنس والفصل لان الجنين اما ان يكون مختصا بالمركب

او مشترك او الاول هو الفصل الفريد والثاني اما ان يكون تمام
 المشترك او جزا منه والاول هو الجنس والثاني اما ان يكون مساويا
 له او اعم منه والاول يلزم منه كونه فصلا للجنس فيكون فصلا
 مكلفا وهو المكلوب والثاني اما ان يكون تمام المشترك
 او لا يكون والاول جنس والثاني فصل جنس والاول التسلسل وهو
 محال فقد ثبت ان كل جنس محمول اما ان يكون ^{جنس} او فصلا وهو المكلوب
قال ويجب تماهيهما **اقول** الجنس والفصل قد يترتبان في
 العموم والخصوص كالحيوانية والجمسية وقد لا يترتبان والمرتبة
 يجب تماهيهما في الطرفين فانه لو لا تماهي الاجناس لم تتناه
 الفصول التي هي العلل فيلزم وجود علل ومعلولات لا نهاية لها
 وهو محال **قال** وقد يكون منهما عقلي وطبيعي ومنطقي كجنسهما
اقول يعني ان من الاجناس ما هو عقلي وهو الحيوانية مع قيد
 الجنسية ومنها ما هو طبيعي وهو الحيوان من حيث هو هو لا اعتبار
 الجنسية ولا باعتبار عدمها ومنها ما هو منطقي وهو الجنسية
 المعارضة للحيوانية وهذه الثلاثة ايضا قد تحصل في الفصل
 وذلك كما ان جنسهما يعني جنس الجنس وجنس الفصل
 وهو الكلي من حيث هو كلي فدانفسم الى هذه الثلاثة كذلك
 هذا ان عني الجنس والفصل بنفسهما اليهما **قال** ومنها عقول وسواها
 ومتوسطات **اقول** الجنس قد يكون عاليا وهو الجنس
 الذي ليس بوفه جنس اخر كالجوهر ويسمى جنس الاجناس وقد
 يكون سافلا وهو الجنس الاخير الذي لا جنس تحته كالحيوان
 وقد يكون متوسطا وهو الذي يكون بوفه جنس وتحتة
 جنس كالجسم والفصل ايضا قد يكون عاليا وهو فصل الجنس

العالي وقد يكون سافلا وهو فصل النوع السافل وقد يكون
 متوسطا وهو فصل الجنس السافل والمتوسط **قال** ومن الجنس
 ما هو مفرد وهو الذي لا جنس له وليس تحت جنس وهذا ايضا بيان
 وقد تجتمعان مع التفاضل **اقول** من اقسام الجنس المفرد وهو
 الذي لا جنس فوقه ولا تحته ويندر كونه مثاله العقل بشره
 ان لا يكون الجوهر جنسا وان يكون صرفه على افراد، صدق
 الجنس على انواعه اذا عرفت هذا فالجنس والفصل ايضا بيان
 وكذا باق في المفولات الخمس اعني النوع والخاصة والعرض
 العام فان الجنس ليس جنسا لكل شيء بل لنوعه وكذا الفصل
 وسائرهما وقد تجتمع الجنس والفصل في شيء واحد مع تفاهما لا في
 الجنس مشترك والفصل خاص وذلك كالأدراك الذي هو
 جنس للسمع والبصر وباقي الحواس وفصل الحيوان بل قد تجتمع
 الخمسة في شيء واحد لا باعتبار واحد لتقابلها فان الجنس لشي
 ويستحيل ان يكون فصلا لذلك الشيء ونوعا له او خاصة
 او عرضا بالقياس اليه **قال** ولا يمكن اخرا الجنس بالنسبة الى
 الفصل **اقول** لا يمكن ان يؤخذ الجنس بالنسبة الى الفصل
 فيكون الجنس جنسا له كما هو جنس للنوع والالع يمكن فصل
 لا احتياجه الى فصل يفصله عن غيره وبالوجه الذي به احتياج
 النوع اليه هو بعينه محتاج الى اخر وليس الجنس جنسا للفصل
 بل عرضا عاما بالنسبة اليه وانما جنس باعتبار النوع
قال واذا انشأ الى ما ايضا فان اليه كان الجنس اعم والفصل
 مساويا **اقول** انما انشأ الجنس والفصل الى ما ايضا فان اليه
 اعني النوع كان الجنس اعم من المضاف اليه اعني النوع لو جوب

شركة الكثير من المختلفين في الحفا في الجنس والنوع
 واما الفصل فانه يكون مساويا للنوع الذي يضاف اليه
 فانه فصل ولا يجوز ان يكون اعم من النوع لاستحالة استبعاد المميز
 من الاعم المسئلة الخامسة في الشخص **قال** والشخص من الامور
 الاعتبارية فاذا انظر اليه من حيث هو امر عقلي وجد مشاركا لغيره
 من الشخصات فيه ولا يتسلسل بل ينقطع بانقطاع الاعتبار **اقول**
 الشخص من ثواني المعقولات ومن الامور الاعتبارية لان العينية
 والالزم التسلسل انما انظر اليه من حيث هو امر عقلي كان مشاركا
 لغيره من الشخصات في الشخص ولا يتسلسل بل ينقطع بانقطاع
 الاعتبار وهذا كانه جواب عن سوال مفرد وهو ان الشخص ليس
 من الامور العينية والالزم التسلسل لان افراد الشخصات قد اشتركت
 في مطلق الشخص ويحتاج الى مخصص اخر مغاير لما وقع به الاشتراك
 ولا يجوز ان يكون عريضا لافادته الامتياز ولا يلزم ان يكون الماهية
 المشخصة عريضة لعدم احدهما والجواب انه امر اعتباري عقلي
 ينقطع بانقطاع الاعتبار **قال** اما ما به الشخص فقد يكون
 نفس الماهية فلا تكثر وقد يستند الى الماهية المشخصة بالاعراض
 الخاصة الحالة فيها **اقول** لما حقق ان الشخص من الامور
 الاعتبارية لا العقلية شرع في البحث عن علة الشخص واعلم انه
 قد يكون نفس الماهية المشخصة وقد يكون غيرها اما الاول
 فلا يمكن ان يتكرر نوعه في الخارج فلا يوجد منه البتة الا شخص
 واحد لان الماهية علة لذلك الشخص بل هو جرد مع غيره
 انفكت العلة عن المعلول هذا خلف واما الثاني فلا بد له من
 مادة فاقبله لا تكثر فيها وتلك المادة تشخص بانضمام

اعراض خاصة اليها تحل فيهما مثل الكم المعين والكيف المعين
والموضع المعين وباعتبار تشخص تلك الماهية يتشخص هذه الماهية
الحالة فيهما **قال** ولا يحصل التشخص بانضمام كلي عقلي الي مثله
اقول اذا قيد الكلي العقلي بالكلي العقلي لا يحصل الجزية باذا اذا
فلما لم ير انه انسان فبيده شركة باذا فلما العالم الزاهد او بلان
الذي تكلم يوم كذا في موضع كذا لم ينل احتمال الشركة فلا يكون
جزيا وانما قيد بالعقل لانه ليس في الخارج شركة ولا كلية **قال**
والمميز بغير المشخص ويجوز امتياز كل من الشيين بالآخر **اقول**
التشخص للشيئ انما هو في نفسه وامتيازه انما هو له باعتبار القياس
الي ما يشاركه في معنى كلي حيث لو لم يشاركه غيره لما احتاج
الي مميز زائد على حقيقته مع انه متشخص بالمميز والمشخص
متغايران ويجوز ان يمتاز كل واحد من الشيين بصاحبه لا بامتيازه
فلا دور **قال** والمشخص قد لا تعتبر مشاركته والكلي قد يكون
اضافيا فيتميز والشخص المندرج تحت عام متميز **اقول** لقيا
في كذا التشخص والتميز متغايران ان تتبع العموم المطلق بينهما وذلك
لان كل واحد منهما يصدق به في الآخر ويصدقان معا على شئ ثالث
وكل شيين هذا شأنهما فيبينهما عموم من وجه اما صدق التشخص
بدون التميز فبهي الشخص الذي لا تعتبر مشاركته لغيره وان كان
لا يدر له من المشاركة في نفس الامر ولو في الاعراض العامة واما صدق
التميز بدون التشخص فبهي الكلي اذا كان جزيا واضافيا يندرج
تحت كلي اخر فانه يكون ممتازا عن غيره وليس بمشخص واما صدقهما
على شئ واحد فبهي الشخص المندرج تحت غيره اذا اعتبر انه راجع
بانه متشخص ومتميز **المسألة السادسة** في البحث عن الوحدة

والكثرة

والكثرة **قال** والتشخص بغير الوحدة التي هي عبارة عن عدم الانقسام
اقول الوحدة عبارة عن كون المعقول غير قابل للقسمة من حيث
هو واحد وهو مغاير للتشخص لان الوحدة قد تصدق على الكلي
غير المشخص وعلى الكثرة نفسها من دون صدق الشخص عليها
قال وهي تغاير الوجود لصدقه على الكثير من حيث هو كثير
بخلاف الوحدة وتساويه **اقول** فذكر فروع ان الوجود والوحدة
عبارة عن شئ واحد لصدقهما على جميع الاشياء وهو خطأ بانه
لا يلزم من الملازمة الاتحاد ثم الدليل على تغايرهما ان الكثير من حيث
انه كثير يصدق عليه انه موجود وليس بواحد فالوجود غير
الواحد من الشكل الثالث نعم الوحدة تساوي الوجود وتلازمه بكل
موجود فهو واحد والكثرة يصدق عليها الواحد لان حيث هي
كثرة على معنى ان الوحدة تصدق على العارض اعني الكثرة لا على ما
عرضت له الكثرة وكذلك كل واحد فهو موجود اثنائي الاعيان
او في الادهان فاما متلازمان **المسألة السابعة** في ان الوحدة
غنية عن التعريف **قال** ولا يمكن تعريفها الا باعتبار
اللفظ **اقول** الوحدة والكثرة من المتصورات البديهية
ولا تحتاج في تصورهما الى اكتساب ولا يمكن تعريفهما الا
باعتبار اللفظ بمعنى ان يبدل لفظ بلفظ اخر اوضح منه لانه تعريف
معنوي **قال** وهي الكثرة عند العقل والخيال يستويان
في كون كل واحد منهما اعرف بالانقسام **اقول** الوحدة
والكثرة عند العقل والخيال يستويان في كون كل منهما اعرف من
صاحبه بالانقسام لان الوحدة اعرف عند العقل والكثرة اعرف
عند الخيال لان الخيال يدرك الكثرة او لا ثم العقل ينزع منها امرا

واحد والعقل يدرك اعم الامور ولا وهو الواحد ثم ياخذ بعد
ذلك في التفصيل فيظهر ان الوحدة والكثرة متساويتان في كون
كل واحد منهما اعرف من صاحبهما لاكن بالانقسام فان الكثرة
اعرف عند الخيال والوحدة اعرف عند العقل فعند انقسام العقل
والخيال وصحب الاعرفية لهما فان حاولنا تعريف الوحدة عند
الخيال عرفنا ما بالكثرة واذا حاولنا تعريف الكثرة عند العقل
عرفنا ما بالوحدة المسئلة الثامنة في ان الوحدة ليست ثابتة
في الاعيان **قال** وليست الوحدة امر عينيا بل هي من ثوابت
المعقولات وكذا الكثرة **اقول** الوحدة ان كانت سلبية
لم تكن سلب اي شيء كان بل سلب مفايلها اعني الكثرة والكثرة
ان كانت عدما كانت الوحدة عدما للعدم فتكون ثبوتيه وان
كانت وجودا كان مجموع العدميات امر وجوديا وهو محال وان
كانت ثبوتية فان كانت ثابتة في الخارج لزم التسلسل وان كانت
ثابتة في الدن من هو المكلوب فاخذن الوحدة امر عقلي اعتباري
يحصل في العقل عند فرض عدم انقسام المطلوب وهي من المعقولات
الثانية العارضة للمعقولات الاولى وكذا الكثرة لانه لا يمكن
ان يتصور وحدة او كثرة قليلة بنفسها بل انما تتصورها عارضة
لغيرها المسئلة التاسعة في التقابل بين الوحدة والكثرة **قال**
وتقابلهما الاضافة العلية والمعلولية والمكيالية والمكيالية
لا تقابل جوهرية بينهما **اقول** ان الوحدة وان كانت تعرض لجميع
الاشياء حتى الكثرة بنفسها لاكنها لا تجتمع الكثرة في موضوع
واحد بالقياس الى شيء واحد بل موضوع الكثرة من حيث صدق
الكثرة عليه لا يمكن صدق الوحدة عليه فيبينهما تقابل فطعا

الاول

اذا عرفت هذا فنقول انك ستعلم ان اصناف التقابل اربعة اما
تقابل السلب والاحتجاب او العدم والملكية او التضاييف والتضاد
وليس بين الوحدة والكثرة تقابل جوهرية او ذاتية يستند اليها
بوجه من الوجوه الاربعة لان الوحدة مفومة للكثرة ومبدا لها
وهما ثبوتيان فليسا بسلب واجاب ولا عزم وملكية ولا تضاييف
لان المفوم متفهم والمضاييف مصاحب ولا متضادين لا متضاد تفوق
احد الحدين بالآخر فلم يبق بينهما الا تقابل عرضي وهو باعتبار
عروض العلية والمعلولية والمكيالية والمكيالية العارضة
لها فان الوحدة علة للكثرة ومكيال لها والكثرة معلولة
ومكيلة فيبينهما هذا النوع من التضاييف فكان التقابل عرضيا
لا ذاتيا المسئلة العاشرة في انقسام الواحد **قال** ثم معروضها
فيكون واحدا وله جهتان بالضرورة جهة الوحدة ان لم تفوق جهة
الكثرة ولا تعرض لها بالوحدة عرضية وان عرضت كانت موضوعا
ومحمولا في عارضة لموضوع او بالعكس وان فومت بوحدة
جنسية او نوعية او فصلية وفرتغاير بموضوع مجرد عدم
الانقسام لا غير وحدة بقول مكلوب والآن نقطة ان كان له مفهوم
زايد ذو وضع او مبداء وان لم يكن ذا وضع هذا ان لم يقبل الفسمة
والا فهو مفاد او جسيم بسيط او مركب **اقول** فربما ان
الوحدة والكثرة من المعقولات الثانية العارضة للمعقولات
الاولى اذا عرفت هذا فموضوعهما اعني المعروض اما ان يكون
واحدا او كثيرا فان كان واحدا كانت جهة وحدته غير
جهته كثرته بالضرورة لا استحالة كون الشيء الواحد
بالاعتبار الواحد واحدا وكثيرا او اثبت انه في جهتين

بما ان يكون جهة الوحدة مفومة بلجهة الكثرة او لا فان لم تكن
مفومة بما ان تكون عارضة لها او لا فان لم تكن عارضة فهي الوحدة
بالعرض كما تقول نسبة الملك الى المدينة كنسبة الرايس الى
السبعين وكذا حال النفس الى البطن كحال الملك الى المدينة
فانه ليس هناك نسبة واحدة ولا حالة واحدة بل هما نسبتان وحالتان
فالوحدة بينهما عرضية وان كانت الوحدة عارضة للكثرة
فانقسامه ثلثة احدها ان يكون موضوعا كما تقول الانسان كاتب
فان جهة الوحدة هنا هي الانسانية وهي موضوع الثاني ان تكون
محمولة عرضت لموضوع واحد كقولنا الكاتب هو الضاحك
فان جهة الوحدة ما هو موضوع لهما اعني الانسان الثالث ان تكون
موضوعا له محمول واحد كقولنا الفطن هو الثلج فان جهة الوحدة
هو صفة لهما اعني البياض واما ان كان جهة الوحدة مفومة لجهة
الكثرة فهي جنس ان كانت مفولة على كثرة مختلفة بالحفايف
في جواب ما هو ونوع ان كانت الحفايف متفقة وقصا ان كانت
مفولة في جواب انها هي في جوهر وان كان موضوعا كثيرا
اعني يكون موضوع الوحدة شخصا واحدا بما ان يكون ذلك
الموضوع هو موضوع مجرد عزم الانقسام لا غير اعني ان يكون
وجود ذلك الشخص هو انه شيء غير منقسم وليس له مفهوم
وراء ذلك وهو الوحدة نفسها او يكون له مفهوم آخر فان كان
ثم اوضع هو النقطة والاهم والعقل والنفس هذا ان لم يقبل
القسمة وان كان الموضوع للوحدة قابلا للقسمة فاما ان يكون
اجزا ومساوية لكله او لا والاول هو المقدر ان كان قوله للانقسام
لذاته والاهم الجسم البسيط والثاني الاجسام المركبة **قال**

بعض

وبعض هذه اولي من بعض بالوحدة **اقول** الواحد من المعاني
المفولة على ما تحتها بالتشكيك فان بعض افراد اولي باسم الوحدة
من بعض فان نفس الوحدة الحقيقية اولي بالوحدة من العرضية والواحد
بالشخص اولي به من الواحد بالنوع وهو اولي به من الواحد بالجنس
والوحدة من اقسام الواحد اولي به من غيرها وهذا ظاهر **قال**
والهو هو على هذا النحو **اقول** الهو هو ان يكون للكثير من
وجه وحدة من وجه فيفاس الهو هو فياس الوحدة فكما يقال
الوحدة اما في وصف عرضي او ذاتي كذلك الهو وبالجملة
افسام الواحد هي اقسام الهو هو لا كن مع الكثرة فلا يعرض
لشخص الواحد بخلاف الوحدة **قال** والوحدة في الوصف
العرضي والثاني بتغاير اسمائها بتغاير المضاد اليه **اقول**
الوحدة في الوصف العرضي والثاني بتغاير اسمائها بتغاير
المضاد اليه فان الوصف العرضي هو المضاد اليه الوحدة
ان كان كقيا سمي مشاممة وان كان في الكم سمي مساواة
وان كان في الاضافة سمي مناسبة وان كان في الخاصة سمي
مشاكلة وان كان في الاتحاد الاطراف سمي مطابقة وان كان
في الاتحاد وضع الاجزا سمي موازاة وباق الاغراض ليس لها اسما
خاصة واما الوصف الذاتي الذي يضاف اليه الوحدة ايضا
ان كان في الجنس سمي بمجانسة وان كان في النوع سمي بمماثلة
قال والاتحاد محال فالهو هو يستدعي جهتا تغاير واتحاد
على ما سلب **اقول** الاتحاد الاثنان غير معقول لانهما بعد الاتحاد
ان يقيا فاما اثنان وان عرنا فلا اتحاد وان عدم احدهما من الآخر
فلا اتحاد لاستحالة اتحاد المعدوم بالموجود وليس قولنا

هو اتحاد اكله بل معناه ان الشئ يتحدان من وجهين متغايرين
من وجه بمعنى ان الشئ الذي يقال له احدهما يقال له الآخر **قال**
والوحدة مبدأ العدد المنفوم بها لا غير **افول** ما هنا
يحتان الاول الوحدة مبدأ العدد فان العدد انما يحصل منها ومن
فرض غيرها من نوعها فانك اذا عقلت وحره مع وحدة
عقلت اثنيية ونبه بهذا ايضا على انها ليست عدداً الشايفي
العدد انما يتفوم بالوحدات لا غير فليست العشرة منقومة
خمسة وخمسة ولا ستة واربعة ولا سبعة وثلاثة ولا ثمانية
واثنين بل الواحد عشر مرات وكذلك كل عدد بل فوامه
من الوحدات التي يبلغ جملتها لك النوع ويكون كل واحد من
تلك الوحدات جزءاً من ماهيته فانه ليس تركيب العشرة من
الخمسين اولي من تركيبها من الستة والاربعة وغيرها من انواع
الاعداء التي تحتها ولا يمكن ان يكون الكل مقوماً للحصول الاكتفاء
بنوع واحد من التركيب والى هذا اشار ارسطو بقوله لا تحسب
ان سبعة ثلاثتان بل ستة مرة واحدة **قال** واذا اضيف
اليها مثلاً حصلت الاثنيية وهي نوع من العدد ثم تحصل انواع
لا تتناهي يتزايد واحد واحد مختلفاً الحفايف هي انواع العدد
افول اذا اضيف الى الوحدة وحدة اخرى حصلت الاثنيية
وهي نوع من العدد وقد ذهب قوم غير محققين الى ان الاثنيين
ليس من العدد لانه الزوج الاول فلا يكون نوعاً من العدد كالواحد
الذي هو الفرد الاول وهذا خطأ لان خواص العدد موجودة
فيه وتمثيله بالواحد لا يفيد اليقين ولا النقص فاذا انضم اليها
واحد اخر حصلت الثلاثة وهي نوع اخر من العدد فاذا انضم اخر

حصلت الاربعة وهي نوع اخر مخالف للاول وعلى هذا كلما زاء
عدد واحداً حصل نوع اخر من العدد وهذه الاعداء انواع
مختلفة في الحقيقة لا اختلافاً فيما في لوازمها كالصمم والمنطقية
واشباهها ولما كان التزايد غير متناه بل كل مرتبة يفرضها العقل
يمكنه ان يزيد عليها واحداً فيحصل عدد اخر مخالف لما تقدمه
بالنوع كانت انواع العدد غير متناهية **قال** وكل واحد
منها مراعاتي بحكم به العقل على الحفايف اذا انضم بعضها الى
بعض في العقل انضماماً نحسبه **افول** كل واحد من انواع
العدد امر اعتباري ليس ثابتاً في الاعيان بل في الادله فان حكم
به العقل على الحفايف كاجزاء الانسان او الفرس او الحجر وغيرها
اذا انضم بعض تلك الاجزاء الى البعض سواها تحرك في الماهية
او اختلفت فيما بل يوحده مجرد الانضمام في العقل انضماماً
بحسب لك النوع من العدد فانه اذا انضم واحد الى واحد
حصل ثنائ ولو انضمت حفيضة مع حفيضة مع ثلاثة حصلت
الثلاثة وهكذا وانما لم يكن العدد ثابتاً في الخارج لانه لو
كان كذلك لكان عرضاً فاما في المحال لاستحالة جوهرية
واستقلاله في الفياع بنفسه لانه لا يعقل الاعراض الغير بدله
الغير اما ان يكون له وحدة باعتبارها محل فيه العرض الواحد
اولاً يكون بل كان الاول فتلك الوحدة ان وجدت في الاحياء
لزم فيا في العرض الواحد في المحال المتعددة وان فاع بكل واحد
وحدة على حدة لم يكن لك المجموع وحدة باعتبارها
يكون محلاً للعدد وقد فرض خلافه وان كان الثاني بالعدد
اما ان يكون موجوداً في كل واحد من الاجزاء او في احدها

وعلى التقديرين يكون الواحد عدداً هذا خلف **قال** والوحدة
فقد تعرض لاثنيها ومقابلها وتنقطع بانقطاع الاعتبار **اقول**
قد بينا ان الوحدة والكثرة من ثوابي المعقولات بالوحدة تعرض
لكل شيء يعرض العقل فيه عدم الانقسام حتى انما تعرض لنفس
الوحدة فيقال وحدة واحدة لاكن تنقطع بانقطاع الاعتبار
وتعرض الوحدة ايضا لما يقابلها فيقال كثره واحدة **قال**
وقد تعرض لها شركة وتخصص بالمشهور وكذا المقابل
اقول الذي يفهم من هذا الكلام ان الوحدة قد تعرض لها
الشركة مع غيرها من الوحدات في مفهوم عدم الانقسام
اعني مفهوم مطلق الوحدة وذلك كما اخبرت الوحدات متخصصة
بموضوعاتها فان وحدة زيد تشارك وحدة عمرو في مفهوم
كونهما وحدة وحينئذ تخصص كل واحدة عن الاخرى بالتضاف
اليه فان وحدة زيد يتخصص عن وحدة عمرو وباضافتهما الى
زيد وزيد هو المضاف المشهور لان واحد بالوحدة والوحدة
مضاف حقيقي فان الوحدة وحدة للواحد والواحد واحد
بالوحدة وذات الواحد مضاف مشهور اعني ذات زيد وعمرو
وغيرهما باذا اخبرت الوحدة مضافة التي يتخصصت
وامتازت عن وحدة عمرو وكذلك مقابل الوحدة اعني
الكثرة فان عشرية الاناسي مساوية لعشرية الاجراس في
مفهوم العشرية والاكثرية وانما يتمايزان بالمضاف اليه
اعني الاناسي والاجراس وهما المضافان المشهوران وقد يمكن
ان يفهم من هذا الكلام ان مجرد الوحدة اعني نفس عدم الانقسام
امر مشترك بين كل ما يخلق عليه الواحد فليس واحداً حقيقياً

انما الذات التي تصدق عليها انها واحدة اعني المشهور بانها امتنازة
عن غيرها اعني احب باسم الواحد وتخصص المشهور بالواحد
الحقيقي وكذا البحث في الكثرة والاول انسب **قال**
وتضاف الى موضوعها باعتبارين والى مقابلها بثالث وكذا
المقابل **اقول** اقرب ما يمكن ان يفهم من هذا الكلام ان الوحدة
وحدة للواحد اعني الموضوع لها الذي تقوم به فلما اضافة
بعض الاعتبار وهي عرض فایع بالموضوع فلها اضافة الحلول
وهما تان اضافة ثمان عرضت لها بالنسبة الى موضوعها وتعرض
لها اضافة ثالثة بالنسبة الى ما يقابلها اعني الكثرة وهي
نسبة القابل ومثل هذه النسب الثلاث تعرض لمقابل الوحدة
اعني الكثرة المسئلة الحاءية عشرية البحث عن التقابل
قال ويعرض له ما يستحيل عروضة لها من التقابل **اقول**
يعني به ان المقابل للوحدة اعني الكثرة يعرض له ما يستحيل
عروضة للوحدة وهو التقابل فان التقابل لا يمكن ان يعرض
للاحد وانما يعرض للكثير من حيث هو كثير ومفهوم
التقابل هو عدم الاجتماع في شيء واحد في زمان واحد من جهة
واحدة **قال** المستوعب انواعها الاربعه اعني السلب
والاجاب وهو راجع الى القول والعقد والعدم والملكية
وهو الاول ما خولج باعتبار خصوصية ما وتقابل الضدين
وهما وجوديان ويتعاكس هو وما قبله في التخفيف
والمشهورية وتقابل التضاييق **اقول** في كثر الحكماء ان
اصناف التقابل اربعة وذلك لان المتقابلين اما ان يكون
احدهما وجودياً والاخر عددياً او يكونا وجوديين ولا

يمكن ان يكونا عديمين لعدم التقابل بين الامور العدمية إذ
السلب المكلف انما يقابله الايجاب اما مكلفا وخالصا ولا يقابله
سلب مكلف لانه نفسه ولا سلب خاص لانه جزئي تحته والسلب
الخاص انما يقابله ايجاب خاص لا سلب مكلف لانه جزئي ولا سلب
خاص لان مقابليهما ان لم يتفابلا فظاهرا انما لا يتفابلا وكذلك
ان تفابلا لم يضرهما معا على غير المتفابلين وهذا كله ظاهر اذا
ثبت هذا فنقول المتفابلا انما ان يوحدا باعتبار القول والعقد
او بحسب الحقائق انفسها والاول هو تقابل السلب والايجاب
كقولنا زيد كاتب زيد ليس بكاتب والثاني ان يكون احدهما
عدميا او يكونا وجوديين والاول هو تقابل العدم والملكية
وهو يفارب تقابل السلب والايجاب لا كن الفرق بينهما ان
السلب والايجاب في الاول ما خورجا باعتبار مكلف والثاني
ما خورجا باعتبار شي واحد واعلم ان الماكاة هو وجود الشيء
نفسه والعدم هو انتفاء تلك الملكية عن شيء من شأنه ان يكون
له كالعمى والبصر وان كانا وجوديين فان عفا احدهما بالقياس
الى الاخر فهو تقابل التضاييف كالابوة والبنوة والامهوه
تقابل التضاد كالسواء واليماض واعلم ان تقابل التضاد
يعاكس تقابل العدم والملكية في التحقيق والمشهورية
وذلك لان الضدين في المشهورين مختلفان عما كل وجوديين
متقابلين يعفلا احدهما بالقياس الى الاخر وفي التحقيق
عما اخص من ذلك وهو ان يفيد ما ذكرنا ان يكون بينهما غاية
التباغر بالسواء والجمرة ضدان بالمعنى الاول والثاني
واما تقابل العدم والملكية في مكلف العدم فيه بحسب التحقيق

على عدم شيء عن شيء وبحسب الشهرة على معنى اخص من ذلك وهو
ان يفيد الشيء بان يكون نوعا او جنسا فرقا او بعيدا على اختلاف
التفسيرين فيقال هو عدم شيء عما من شأنه ان يكون له بحسب نوعه
او جنسه القريب بعدم البصر على الحائط عدم ملكة بحسب المعنى
الاول وسلب بالمعنى الثاني فقد ظهر ان تقابل الضدين بحسب التحقيق
اخص منه بحسب الشهرة وتقابل العدم والملكية بالعكس **قال**
ويندرج تحتها الجنس باعتبار عارض **اقول** لما بين انفسهم
التقابل الى الانواع الاربعة حتى صار كالجنس لها كرا ان مكلف
التقابل يندرج تحت احد انواعه اعني التضاييف فان التقابل من
حيث هو تقابل نوع من التضاييف وذلك لان المقابل لا يعفلا الا
مفيسا الى غيره لا كن باعتبار عروض التقابل فان المقابل لا من هذه
الحيثية فلا يكون مضاييفا فان غايت السواء وغايت اليماض
لا باعتبار التقابل اليسا من التضاييف فان غايت السواء مقابل
اليماض كان نوعا من المضاييف المشهورين فقد ظهر ان الجنس اعني
المقابل من حيث هو مقابل يندرج تحت المضاييف باعتبار عروض
التقابل ولا استبعادا في ان يكون الشيء اخصا او مساويا من نوعه
باعتبار عارض يعرض له **قال** ومفوليته عليها بالتشكيك
واشدها فيه السالب **اقول** التقابل يقال عاضا في الاربعة
لا بالسوية بل بالتشكيك فان تقابل الضدين من اشدي التقابل
من تقابل السلب والايجاب وذلك لان ثبوت الضد اخص يستلزم
سلب الاخر وهو اخص منه ووز العكس هو اشدي العناء
للاخر من سلبه وفيل ان تقابل السلب والايجاب اشدي تقابل
التضاد لان الخير له انه خير وهو غايتي وانه ليس بشيء وانه

عرضي واعتفاء أنه شيء يرفع العرضي وأنه ليس بخير يرفع الثاني
فيكون من إجابة السلب أشد **قال** ويقال للأول تنافض وتتحقق
في الفضاءات بشرط ثمانية **أقول** تقابل السلب والاتحاد
أن أخذ في المفردات كقولنا زيد لازيد هو تقابل العدم والملكية
وأن أخذ في الفضاءات سمي تنافضا كقولنا زيد كاتب زيد ليس
بكاتب وهو أن يتحقق في الفضاءات ثمانية شرط الأول
وحدة الموضوع فيهما فلو قلنا زيد كاتب عمر وليس بكاتب
لم يتنافضا وصرفا معًا الثاني وحدة المحمول فلو قلنا زيد كاتب
زيد ليس بمخار لم يتنافضا وصفا معًا الثالث وحدة الزمان
فلو قلنا زيد موجود الآن زيد ليس بموجود أمس أمكن صرفهما الرابع
وحدة المكان فلو قلنا زيد موجود في الدار زيد ليس بموجود في
السوق أمكن صرفهما الخامس وحدة الإضافية فلو قلنا زيد أب
أي تحاليد زيد ليس باب أي لعمر وأمكن صرفهما السادس وحدة
الكل والجزء فلو قلنا الزنجي أسود أي بعضه الزنجي ليس بأسود أي
ليس كل أجزائه كذلك أمكن صرفهما السابع وحدة الشرح
فلو قلنا الأسود قابض للبصر أي بشرط السواء الأسود ليس
بقابض للبصر أي لا بشرط السواء أمكن صرفهما الثامن وحدة
القوة والفعل فلو قلنا الخمر في الدن مسكر بالقوة الخمر في الدن
ليس مسكر بالفعل لم يتنافضا وصرفا معًا **قال** هذان
الفضائين الشخصية إما المحصورة بشرط تاسع وهو الاختلاف
فيه فإن الكلية ضد والجزئتان صاء فتان **أقول** أعلم أن
الشخصية إما شخصية أو مسورة أو مهيمنة وذلك لأن الموضوع
أن كان شخصا كن يد سميت الشخصية شخصية وأن كان

كلها يصدر على كثيرين فإما أن يتعرض للكلية والجزئية فيه
أولا والأول هو القضية المسورة كقولنا كل إنسان حيوان بعض
الإنسان حيوان لا شيء من الإنسان يحجر بعض الإنسان ليس بكاتب
والثاني هو المهيمنة كقولنا الإنسان ضاحك وهذه قوة
الجزئية فالبحت عن الجزئية يعني عن البحث عنها إذ أعرفت هذا فنقول
الشرائط الثمانية كافية في القضية الشخصية إما المحصورة
ولا بد فيهما من شرط تاسع وهو الاختلاف بالكم فإن الكليتين
متضاءتان لا يصدران ويمكن كثرهما كقولنا كل حيوان إنسان
لا شيء من الحيوان إنسان والجزئتان قد يصدران كقولنا بعض الحيوان
إنسان بعض الحيوان ليس بإنسان إما الكلية والجزئية فلا يمكن
صرفهما البته ولا كثرهما كقولنا كل إنسان حيوان بعض الإنسان
ليس بحيوان معًا المتنافضان **قال** وفي الموجهات عاشر
وهو الاختلاف أيضًا بحيث لا يمكن اجتماعهما صرفا وكثريا
أقول لا بد في الفضاءات الموجهة من الاختلاف في الجهة
بحيث لا يمكن صرفهما معًا ولا كثرهما ونعني بالجهة كيفية
القضية من الضرورة والدوام والامكان والأطلاق فأنهما لو
لمختلفتا في الجهة أمكن صرفهما وكثرهما كالممكنين
فأنهما يصدران مع الشرائط التسعة كقولنا بعض الإنسان
كاتب لا شيء من الإنسان بكاتب بالامكان وكالضروريين
فأنهما يكذبان كقولنا بعض الإنسان كاتب لا شيء من الإنسان
بالضرورة كاتب وليس مطلقا الاختلاف في الجهة كافيًا في
التنافض ما لم يكن اختلافًا لا يمكن اجتماعهما معًا فإن الممكنة
والمكلفنة المتخالفين كثرًا وكثفًا لا يتنافضان كما

فلنا في الممكنتين اما الممكنة والضرورة اذ اختلفا
كما وكيفا فانما يتنا فضاء وكذا المطلقة والذاتية **قال**
واذا فيه العدم بالملكة في الفضاءا سميت معدولة وهي تقابل
الوجودية صرفا لا كذا بالامكان عدم الموضوع فيصدق
مما بلاهما **افول** لما ذكر حكما من احكام التفاضل شرع
في بيان حكم من احكام تقابل العدم والملكية وهو ان العدم
اذا اعتبر في الفضاءا سميت الفضائية معدولة وهي ما يتاخر
فيما حرق السلب عن الزاوية كقولنا زيد هو ليس بكاتب وهي
تقابل الوجودية في الصدق لا امتناع صدق الكتابة وعدمها
على موضوع واحد في وقت واحد من جهة واحدة وتجوز كونهما
معاً عند عدم الموضوع واذا كذا با حين صدق ومقابل كل
واحد منهما في صدق ومقابل الموجهة المعدولة وهي السالبة
المعدولة ومقابل الموجهة المحصلة وهي السالبة المحصلة
لا مكان صدق والسلب في الطرفين عن الموضوع المنهني **قال**
وفد يستلزم الموضوع احد الضدين بعينه او لا بعينه
او لا يستلزم شيئا منهما عند الخلو والاتصاف بالوسط
افول هذه احكام التضاد وهي اربعة الاول ان احد الضدين
بعينه قد يكون لازما للموضوع كسواء الفار وقد لا يكون
فاما ان يكون احدهما لا بعينه لازما للموضوع كالحية
والمرض للبدن او لا يكون فاما ان يخلو عنهما معاً كالملك
الخالي عن الحرارة والبرودة او تنصب بالوسط كالعائتر
قال ولا يعقل للواحد ضدان **افول** هذا حكم ثان
للتضاد وهو انه لا يعرض بالنسبة الى شي واحد الا لواحد

فان

بلا تضاد الواحد اثنين لان الواحد اذا اضاد اثنين فاما بالجهة
او بالجنس فان كان جهة واحدة فهو المطلوب وهو ان ضد
الواحد واحد هو ذلك الفدر المشترك بينهما وان كان لجنس
كان ذلك وجوه من التضاد لا وجهاً واحداً وليس البحث فيه
قال وهو منبهي عن الاجناس **افول** هذا حكم ثالث
للتضاد وهو انه ينتهي عن الاجناس ولا يتفرض بالخير والشر
لانما ليسا جنسين ولا ضدين من حيث ذاتيهما بل تقابلهما من
حيث الكمالية والتفرض **قال** ومشروط في الانواع بالتحاط
الجنس **افول** هذا حكم رابع للتضاد العارض للانواع وهو
اندر ارج تلك الانواع تحت جنس اخير ولا يتفرض بالشماعة
والتمور لان مقابلتهما من حيث الفضيلة او الرذيلة العارضة
لا من حيث ذاتيهما **قال** وجعل الجنس والفصل واحداً **فول**
الجنس والفصل في الخارج شي واحد فانه لا يعقل حيوانه مطلقة
موجودة بانفرادها انضمت اليها الناطقية فصارت انساناً
بل الحيوانية في الخارج هي الناطقية فوجودهما واحد
وهذه قاعدة قدمي تقريرها والذي تخطر لنا ان الغرض يذكر
ها هنا الجواب عن اشكال يورد على اشتراط دخول الضدين
تحت جنس واحد وتقريره ان كل واحد من الضدين قد اشتمل
على جنس وفصل والجنس لا يقع به تضاد لانه واحد فيهما
فان وقع التضاد فانما يقع بالفصل لا كالفصل لا تحجب
اندر ارجها تحت جنس واحد والالزم التسلسل ولا تضاد
حقيقي في النوعين بل في الفصلين الذين لا تحجب دخولهما
تحت جنس واحد وتقرير الجواب ان الفصل والجنس واحد

في الاعيان وانما يتميزان في العقل فجعلاهما واحدا هو النوع
فكان التصادع ارضاء في الحقيقة للانواع والفصول الاعتبارية
لان التصادع انما هو في الوجود لا في الامور المتعقلة فمما
جمته من هذه الكلام ولعل غيري يفهم منه غير ذلك
قال الفصل الثالث في العلة والمعلول كل شيء
يصدر عنه أمراً بالاستقلال والانضمام فإنه علة له
الامر والامر معلول **اقول** لما فرغ من البحث عن لواحق
الماهية شرع في البحث عن العلة والمعلول لانها من لواحق الماهية
وعوارضها وهما من الامور العامة ايضاً ونفس اعتبار العلية
والمعلولية من المعقولات الثانية ومن انواع المضامين
هذا الفصل مسائل الاولى في تعريف العلة والمعلول وهما وان كانا
من التصورات الفطرية لا كمن قد عرض اشتباهاً ما بين كره على
سبيل التنبيه والتميز ما بين ذلك الاشتباهاً بما افرضنا صدور
شيء عن غيره كان الصاء معلولاً والمصدر عنه علة سواء
كان الصاء على سبيل الاستقلال كما في العلة التامة او على سبيل
الانضمام كجز العلة فان جز العلة شيء يصدر عنه أمراً آخر لا كمن
لا على سبيل الاستقلال فهو داخل في الحرمة **المسألة الثانية** في
افسام العلة **قال** وهي فاعلية ومادية وصورية
وغايبه **اقول** العلة هي ما تحتاج الشيء اليه وهي اما ان تكون
جزاً من المعلول او خارجة عنه والاول اما ان يكون جزاً من المعلول
به الشيء بالفعال او بالقوة والاول الصورة والثاني المادية وان
كانت خارجة فاما ان تكون ماثرة او بفعل التاثير علماً
والاول فاعل والثاني غايب **المسألة الثالثة** في احكام

العلّة الفاعلية **قال** الفاعل مبدأ التاثير وعند وجوده
جميع جهات التاثير يجب وجود المعلول **اقول** الفاعل هو المثير
والغايب ما لا حله الاثر والمادة والصورة جزء وانما اوجد
الموثر لجميع جهات التاثير ويجب وجود المعلول لانه لو لم
يجب لجاز وجود الاثر عند وجود الجهات باجمعها وعدمه
فتخصيص وقت الوجود بما ان يكون لا مزية اولاً يكون
فان كان الاول لم يكن الموثر المعروض ولا تمام هذا خلف وان
كان الثاني لزم ترجيح احد طرفي الممكن على الآخر لا مرجح
وهو محال **قال** ولا يجب مقارنة العدم **اقول** ذهب قوم
الي ان التاثير انما يكون لما سبق بالعدم وهو على الاطلاق غير سريه
بل الموثر ان كان مختاراً او جب فيه ذلك لان المختار انما يفعل
بواسطة الفصد وهو انما يتوجه الى شيء معدوم وان كان
موجباً لم يجب فيه ذلك **قال** ولا يجوز بفعل المعلول بعد
وان جاز في المعدر **اقول** ذهب قوم غير محققين الى ان احتياج
الاثر الى الموثر انما هو ان حركته باء افعال فاعل الفاعل
استغنى الفعل عنه لجان بقاؤه بعده وتمثله في ذلك بالبناء
الباقى بعد التاثير وغيره من الاثار وهو خطأ لان علة الحاجة
وهي الامكان ثابتة بعد الانجاء فثبتت الحاجة والبناء
ليس علة ماثرة في وجود البناء الباقى وانما حركته علة
لحركة الاحجار ووضعا على نسبة معينة ثم بفعل الشكل
معلول الامر اخر هناء في العلة الفاعلية اما العلة المعدرة
فانما تعدم وان كانت معلولة تمام وجوده كالحركة المعدرة
للوصول والحركة **قال** ومع وحدته يتجه المعلول **اقول**

المؤثر ان كان مختاراً جاز ان يتكثر اثره مع وحدته وان كان
موجباً هب الاكثر الى استحالة تكثر معلوله باعتبار
واحد وافق حجم ان نسبة المؤثر الى احد الاثرين مغاير
لنسبته الى الاثر الاخر فان كانت النسبتان جزية كان مركباً
والا تسلسل وهو عند ضعيفة لان نسبة الثاني والصدور تسجل
ان تكون وجودية والالزم التسلسل وان كانت من الامور الاعتبارية
استحال هذا القسمة عليها **قال** ثم تعرض الكثرة باعتبار
كثرة الاضافات **اقول** لما بين ان العلة الواحدة لا يصدر
عنها الا معلول واحد لزم ان تكون الموجودة باسرها في سلسلة
واحدة بحيث يكون في موجود فرضته علة لا يوجد
فرضته او معلول له اما فربه او بعده فلا يوجد شيئاً يستغنى
احدهما عن الآخر والوجود يكذب هذا فواجب او فروع
كثرة في المعلول الاول غير حافية بل ضافية يمكن ان
يتكرر بها الثاني فالواحد الاول المعلول الاول بالنظر الى ذاته ممكن
وبالنظر الى علته واجب وله ماهية ووجود مستبعد من
فاعله وهو يعقل ذاته ليجرد، ويعقل مبراه وهذه جهات
كثيرة اضافية يقع به التكرار ولا تسلم وحدته ويصدر
عنه باعتبار كل جهة شيء وهذا الكلام عندنا في غاية
السطوة لان هذه الجهات لا تصلح للتأثير لانها امور اعتبارية
ومساوية لغيرها ولا تكون شروطاً فيه **قال** وهذا الحكم
ينعكس على نفسه **اقول** يريد بذلك ان مع وحدة المعلول
تتجد العلة وهي عكس الحكم الاول ولا يجتمع على الاثر الواحد
مؤثران مستغلان بالتأثير لانه بكل واحد منهما واجب مستغنى



عن الآخر فيكون حال الحاجة اليهما مستغنيا عنهما هذا خلف
قال وفي الوحدة النوعية لا عكس **اقول** ان كانت العلة واحدة
بالنوع كان المعلول كذلك ولا يجب من كون المعلول واحداً
بالنوع كون العلة كذلك فان الاشياء المختلفة تشترك في
لازم واحد كاشتراك الحركة والشمس والنار في السخونة لان
المعلول يحتاج الى مطلق العلة وتعين العلة جانب العلة
لا المعلول **قال** والنسبتان من ثواني المعفولات وبينهما مقابلة
التضاييف **اقول** يعني ان نسبة العلية والمعلولية من المعفولات
الثانية لاستحالة وجود شيء في الاعيان هو مجرد عليه او معلول
وان كان معروضاً موجوداً او بينهما مقابلة التضاييف فان
العلة علة المعلول والمعلول معلول العلة وفيه بقاء بقوله وبينهما
مقابلة التضاييف على امتناع كون الشيء الواحد بالنسبة الى
شيء واحد علة ومعلول وهو الدور المحال لان كونه علة
يفتضي الاستغناء والتقدم وكونه معلولاً يفضي الحاجة والتأخر
فيكون الشيء الواحد مستغنياً عن الشيء الواحد متقدماً ومحتاجاً
اليه متأخراً عنه هذا خلف **قال** وقد تجتمعان في الشيء الواحد
بالنسبة الى امرين لا يتعاكسان فيهما **اقول** فيجتمع
نسبة العلة والمعلولية في الشيء الواحد بالنسبة الى امرين
فيكون علة لآخر الشئيين ومعلولاً للآخر كالعلة المتوسطة
بانها معلولة العلة الاولى وعلة المعلول الاخير لا في شئ كان
لا يكون في انك الامر ان يتعاكسان في النسبتين بل ان تكون
العلة الاولى معلولة للمعلول الاخير والمعلول الاخير علة لها
والاجا الدور المحال المسئلة الرابعة في ابطال التسلسل

قوله ولا يتراعى معروضاهما في سلسلة واحدة الى غير
النهاية لان كل واحد منهما متمنع الحصول بدونه علة واجبه
لاكن الواجب بالغير متمنع ايضا فيجب وجود علة لذاته
طوب **اقول** لما ابطال الدور شرع في ابطال التسلسل وهو
وجود علل ومعلولات في سلسلة واحدة غير متناهية ونبت
على الدعوى بقوله ولا يتراعى معروضاهما يعني معروض العلوية
والمعلولية في سلسلة واحدة الى غير النهاية واحتج عليه
بوجود الاول ان كل واحد من تلك الجملة ممكن وكل ممكن
يتمتع حصوله بدونه علة واجبه وكل واحد من تلك الاعداء
يتمتع حصوله بدونه علة واجبه ثم تلك العلة الواجبه
ان كانت واجبة لذاته فهو المكمل لا تفكاع السلسلة
حينئذ وان كانت واجبة بغيرها كانت ممكنة لذاته
فكانت مشاركة لها في الممكنات في امتناع الوجود بدونه
العلة الواجبه فيجب وجود علة واجبه لذاته هي كطرف
السلسلة فتكون السلسلة منقطعة وفي هذا الوجه عند
نظر **قوله** وللتطبيق بين جملة قد فصل منها اداء متناهية
واخرى لم يفصل منها **اقول** هذا هو الوجه الثاني من الوجود
الخالق على امتناع التسلسل وهو المسمى بهر هان التكيف
وهو ليل مشهور وتفسيره اننا اذا اخذنا جملة العلل
والمعلولات الى ما لا يتناهى ووضعناها جملة ثم قطعنا
منها جملة متناهية ثم اكتبنا احدى الجمليتين بالآخرى بحيث
يكون مبدأ كل واحدة من الجمليتين واحدا فان استمر الى ما
لا يتناهى كانت الجملة النافضة مثل الزائدة هذا خلف

وان انقطعت النافضة تنافها ويلزم تنافها في الزائدة لان ما زاد على
المتناهي بمقدار متناه هو متناه **قوله** ولا التكيف باعتبار
النسبتين بحيث يتعدى كل واحد منهما باعتبارهما يوجب
تنافهما لوجوب ازيد احدى النسبتين على الاخرى من حيث
النسب **اقول** هذا وجه ثالث وهو راجع الى الثاني وهو بهر هان
التكيف لاكن على خواص استخراج المصنف رحمه الله مغاير
للخواص في ذكر القدماء وتفسيره اننا اذا اخذنا العلل والمعلولات
سلسلة واحدة غير متناهية فان كل واحد من تلك السلسلة علة
باعتبار ومعلول باعتبار فيصدق عليه النسبتان باعتبارين ويحصل
له التعدد باعتبار النسبتين فان الواحد من تلك السلسلة من حيث
انه علة مغاير له من حيث انه معلول اذ اكتبنا كل واحد عليه
النسبة المعلولية على كل واحد صدق عليه نسبة العلة واعتبرت
هذه السلسلة من حيث كل واحد منها علة قارة ومن حيث كل واحد
منها معلول اخر كانت العلل والمعلولات المتباينات بالاعتبار
متكافئين في الوجود ولا يحتاج في تكافؤهما الى توهم تكيف
ومع ذلك يجب ان تكون العلل اكثر من المعلولات من حيث ان
العلل سابقة على المعلولات في كبر المبتدأ اذ العلل
قد انقطعت قبل انقطاع العلل والعلل الزائدة عليها انما زادت
بمقدار متناه فتكون الجملة من متناهيين **قوله** ولا الموتر
في المجموع ان كان بعض اجزائه كان الشيء موثرا في نفسه
وعليه ولا المجموع له علة تامة وكل جز ليس علة تامة
اذ الجملة لا تجب به فكيف تجب الجملة بشي هو محتاج الى
ما لا يتناهى من تلك الجملة **اقول** هذا وجه رابع

على اكمال التسلسل وتفريرها انما اخرجنا جملة مترتبة على
ومعلولات التي لا يتناهى فتلك الجملة من حيث هي جملة
ممكنة لتركيبها من الاحاد الممكنة وكل ممكن له موثر
ولتلك الجملة موثر فاما ان يكون الموثر هو نفس تلك الجملة
وهو محال لا استحالة كون الشيء موثرا في نفسه واما ان يكون خارجا
عنها والخارج عن جملة الممكنات واجب بقطع السلسلة
واما ان يكون جزا من تلك الجملة وهذا محال والآن كون الشيء موثرا
في نفسه وفي علته التي لا تتناهى وذلك من اعظم المحالات
وايضا فان المجموع لا بد له من علة تامة وكل جز ليس له علة تامة
اذا الجملة لا تحب به بكل جز لا يصلح ان يكون علة تامة للمجموع
وكيف تحب الجملة بجز من اجزاها وذلك الجز يحتاج الى ما
لا يتناهى من تلك الجملة المسئلة الخامسة في متابعة المعلول
للعلة في الوجود والعدم **قال** وتتكاثر النسبتان في
طريق النقيض **اقول** الذي يفهم من هذا الكلام ان نسبة العلية
مكافية لنسبة المعلولية في طريق الوجود والعدم بالنسبة
الى معروضيهما على معنى ان نسبة العلية اذا صدف على معروض
ثبوت كانت نسبة المعلولية صاءفة على معروض ثبوت
وبالعكس واذا صدفت نسبة المعلولية على معروض عدمي
صدفت نسبة المعلولية على معروض عدمي وبالعكس وذلك
يتم بتفريغ مقدمة هي ان عدم المعلول انما يستند الى عدم
العلة لا غير وبيان ان عدم المعلول لا يستند الى غيابه والالكان
مستغنا عنه هذا خلف بل لا بد له من علة اقا وجودية او عدمية
والاول باطل لان عند وجود تلك العلة الوجودية ان لم يخل

شي من اجزاء العلة المفتضبة لوجود المعلول ولا من شرايطها
لزم وجود المعلول نظرا الى تحقق علته التامة وان اختلف شي من ذلك
لزم عدم المعلول ويكون عدم المعلول مستندا الى ذلك العدم لا غير
واذا افرقت هذه المقدمة فنقول العلة الوجودية يجب ان يكون
معلولها وجوديا لانه لو كان عدميا لكان مستندا الى عدم علته
على ما قلنا لا الى وجوده هذه العلة والمعلول الوجودية يستند الى
العلة الوجودية لا لعدمية لان تالي المعلوم في الوجود غير
غير معقول والمسئلة السادسة في ان الفاعل لا يكون فاعلا
قال والقبول والفعل متساويان مع احتياج النسبة
لتساوي لان بينهما **اقول** ذهب الاول الى ان الشيء الواحد
لا يكون فاعلا وفاعلا للشيء واحد وعبر عنه المصنف بقوله
القبول والفعل متساويان يعني لا يجتمعان بل يتساويان لان مع
احتياج النسبة يعني ان يكون المفعول الذي يقع نسبة الفعل
اليه هو بعينه المفعول الذي يقع نسبة القول اليه
لتساوي لان بينهما وهو الامكان والوجود وذلك لان نسبة
الفاعل الى المفعول نسبة امكان ونسبة الفاعل الى المفعول
نسبة الوجود فلو كان الشيء الواحد مفعولا للشيء
ومعلولا له ايضا لزم ان يكون نسبة ذلك الشيء الى فاعله
بالوجود والامكان هذا خلف المسئلة السابعة
في نسبة العلة الى المعلول **قال** وتجب المخالفة بين
العلة والمعلول ان كان المعلول محتاجا لذاته التي تلك العلة
والا فلا **اقول** العلة ان كان معلولها محتاجا لما هيته
اليها وجب كونها مخالفة لها لا استحالة تالي الشيء في نفسه

وان كانت علة لشخصيتين كما تعليل احدي النارين بالآخرى
فان المعلول لا يجب ان يكون مخالفا للعلة في الماهية ولا يكون
افوى منها ولا يساويها عند جوات شرط او حضور مانع ويساويها
لامع ذلك والاحساس من سخونة الاجسام الذاتية اشد من سخونة
النار لعدم الانفصال بسرعته والزوجيته ولبطو حركة اليد
فيه لغلبة المسئلة الشاملة في ان مصاحب العلة ليس بعلة
وكذا مصاحب المعلول ليس معلولا **قال** ولا يجب صدق
احدي النسبتين على المصاحب **اقول** يعني ان نسبة العلية
لا يجب صدقها على ما يصاحب العلة ويلزمها فان مع العلة شرايط
كثيرة ولو ازم لا يدخلها في العلية كحمرة النار فانما لا تاتي
لها في الاحراق وكذا ما يصاحب المعلول ويلزمه لا يجب صدق
نسبة المعلولية عليه فالشيخ ابو علي بن سينا ان الملك
الحاوي يصاحب علة المحوي ولا يجب ان يكون متقدما بالعلية
على المحوي لاجل مصاحبتة لعلة المحوي فقد جعل مانع القبل
ليس قبلا ثم قال وجود الخلاو عدم المحوي متفاران بل لو كان
الحاوي علة للمحوي لكان متقدما عليه فيكون متقدما على
ما يصاحبه اعني وجود الخلا فيكون وجود الخلا متأخرا
عنه من حيث انه مصاحب للتأخر وهذا يدل على ان مانع
البعد يجب ان يكون بعد اقبوتهم بعضهم ان الشيخ اوجب ان
يكون مانع البعد بعدا من حيث المعية والبعية وليس
يوجب ان يكون مانع القبل قبلا وهذا باس دلالة لا يفرق
بين مانع القبل ومانع البعد من حيث البعية والمعية
والفيلسفة والشيخ حكى في هذه الصورة الخاصة وكل

ما يساويها فان مانع البعد يجب ان يكون بعد التحقق الملازمة
الكيفية بين عدم الخلا ووجود المحوي بخلاف العقل والملك
المتباينان بالذات والاعتبار المسئلة التاسعة في ان
العنصر يات ليست عللا ذاتية بعضها البعض **قال** وليس
الشخص من العنصر يات علة ذاتية لشخص اخر منها والاعم تنشاء
الاشخاص ولا يستغني عنه بغيره **اقول** الشخص من العناصر
كهمزة النار مثلا ليست علة ذاتية لشخص اخر منها اي تكون
علة لوجوده والا لو وجدت اشخاص لا تتناقض في جهة واحدة لاثرت
العلل الذاتية تصاحب المعلولات وايضا فان الشخص من
العناصر يستغني عن الشخص الاخر بعده اذ ليس شخص ما من
اشخاص النار مثلا اولي بان يكون علة لشخص اخر من بنية اشخاص
النوع بل الشخص الذي هو معلول سبيله سبيل سائر الاشخاص في ان
الشخص الذي هو العلة ليس هو اولي بالعلية من الشخص الذي هو
معلوله وما يستغني عنه بغيره لا يكون علة بالذات فهو اذ
علة بالعرض معني انه معد **قال** ولعدم تقدمه **اقول** هذا
وجه ثالث على امتناع تعليل احد الشخصين بالآخر
وتفريده ان العلة متقدمة على المعلول بالذات والشخصان
اذا كانا من نوع واحد استحالة تقدم احدهما على الآخر
تقدما اذ انما لان التقدم الذاتي ما تبقي العلة مع وجود
المعلول لانه مفهوم لها والتقدم بالزمان بكل مع وجود
المعلول لانها اذا اجتمعا في زمان واحد فقد عدم
تقدم ما فرض علة **قال** ولتكاثرهما **اقول** هذا وجه
رابع وتفريده ان الماء والنار مثلا متكافيان في انه ليس

قال

النار اولي ان تكون علة للماء من العكس والتمكنا في ان لا يصح
 ان يكون احدهما علة للاخر ولبقا احدهما مع عدم صاحبه
قال اقول هذا دليل خامس وتقريره ان ما يعرض
 علة من شخصيات النار وقد يعدم وما يعرض معلولا يكون باقيا
 بعده ويستحيل بقا المعلوم بعد علته الذاتية وبالعكس بل
 يعدم ما يعرض معلولا وما يعرض علة يكون باقيا بعده
 ويستحيل بقا العلة منبعدة عن المعلوم المسئلة العاشرة
 في كيفية صدور الابداع **قال** والباعل منا يقتفر الى
 تصور جز ليتخصص الفعل ثم تشو في ثم اراءة ثم حركة من
 العضلات ليفع من الفعل **اقول** القوة البشرية انما يفعل
 اثرها مع شعور واعراك على الوجه النافع علما او غما فاقتر
 البعل الصاعر عنها الى مباد اربعة تصور ذلك البعل جزئي
 فان تصور الكلي لا يكون سببا لبعل جزئي لان نسبة كل
 كلي الى جزياته واحد بما ان تقع كلها وهو محال ولا يقع
 شي منها وهو المطلوب فلابد من تصور جزئي يتخصص به
 البعل فيصير جزيا فباذا حصل التصور النفع الحاصل من
 الاثر اشتاقت النفس الى تحصيله فحصلت الارادة الجازمة
 بعد التردد فتحركت العضلات الى البعل فوجد **قال**
 والحركة الى مكان تتبع اراءة تحسبها وجزيات تلك
 الحركة تتبع تخيلات وارايات جزية فيكون السابق
 من هذه علة للسابق من تلك المعرفة لحصول اخرى فتتصل
 الاراءات في النفس والحركات في المسافة الى اخرها
اقول الباعل منا الحركة ثامن الحركات انما يفعلها



والله اعلم

بواسطة الفصد والاراءة المتعلقة بتلك المسافة فتتطلب
 الحركة تتبع اراءة تحسبها بعني الحركة الى مكان معروض
 يتبع اراءة متعلقة بالحركة التي لك المخصوص وكل
 حركة وعلى مسافة منقسمة تكون الحركة في كل مسافة
 من تلك المسافات جزا من الحركة الاولى وكل جز من تلك
 الاجزا يتبع تخيلا خاصا وارااة جزية متعلقة به فباذا انغلت
 الاراءة بايجاء الجز الاول من الحركة ثم وجد الجز الاول كائن
 وصول الجسم الى ذلك الجز مع الاراءة الكلية المتعلقة بكامل
 الحركة علة لتجدد اراءة اخرى تتعلق بجز اخر فباذا وجدت
 تلك الاراءة انغلت بتلك الجز فيتحرك الجسم وعلى هذا
 تتصل التخيلات والارايات في النفس والحركة في الخارج فتكون
 كل حركة جزية علة لاراءة خاصة وكل اراءة خاصة علة
 لحركة جزية من غير ذلك والمسئلة الحادية عشر في ان
 القوى الجسمانية انما تؤثر بمشاركاة الوضع **قال**
 ويشترط في صدق التأثير على المفارز الوضع **اقول** يشترط
 في صدق التأثير اعني كون الشيء علة على المفارز اعني الصور
 والاعراض الوضع اعني الاشارة الحسية وهو كونه بحيث يشار
 اليه انه هنا او هناك وذلك ان القوى الجسمانية اعني
 الصور والاعراض الموثرة انما تؤثر بواسطة الوضع على معنى
 انما تؤثر في محلها او لا ثم فيما تجاوز محلها بواسطة تأثيرها
 في محلها ثم فيما تجاوز ذلك المجاور بواسطة المجاور
 وهكذا انما تؤثر في البعيد بواسطة تأثيرها في القريب
 فان النار لا تسخن كل شي بل ما تحتها اولاه ثم ما تجاوزها وهذا

محمد بن زكريا قاضى سلم يدان

الحكم يتبين لا يحتاج الى برهان المسئلة الثانية عشر في تنامي
القوى الجسمانية **قال** والتناهي بحسب المدة والعرة والشدة
التي باعتبارها يصدر والتناهي وعدمه الخاص على الموتر **اقول**
قوله والتناهي عطف على الوضع اي بشرطه في صدور التناهي على
المقارن اعني الصور والاعراض التناهي لانه لا يمكن وجود قوة
جسمانية تقوى على ما لا يتناهى وقبل الخوض في الدليل مذهب
قاعد في كيفية عروض التناهي وعدمه للقوى واعلم ان
التناهي وعدمه الخاص به اعني عدم الملكة وهو عدم التناهي
عما من شأنه ان يكون متناهيًا اما يعرض بالذات للكم اما
المتصل كتناهي المقدار ولا تناهيه او المنفصل كتناهي العدة
ولا تناهيه ويعرضان لغيره بواسطته كالجسم في المقدار
والعلا في ذات العدة فان عروض التناهي وعدمه لهما ظاهر
واما ما يتعلق به شيء ومقدار او عدة كالفوى التي يصدر عنها
عمل متصل في زمان او اعمال متوالية بعرض النهاية وان لا نهاية
فيه يكون بحسب مقدار ذلك العمل او عدة تلك الاعمال
والذي بحسب مقدار ذلك العمل يكون اما مع وحدة العمل
واتصال زمانه او مع فرض الاتصال في العمل نفسه من غير
تغير الى وحدته او كثرته فاصناف القوى ثلاثة الاول
قوى يعرض صدور عمل واحد منها في ازمة مختلفة كرماء
تقطع سها مع مسافة محدودة في ازمة مختلفة وبها هنا
الشدة بحسب فلة الزمان فيكون ما لا يتناهي في الشدة
واقعا لانه زمان والاكثار الواقع في نصبه اشدها لا
يتناهي في الشدة وهذه قوة بحسب الشدة الثاني قوة

نوع

يعرض صدور عمل ما منها على الاتصال في ازمة مختلفة كرماء
تختلف ازمة حركات سها مع في الهوى وبها هنا يكون التي يكون
زمانها اكثر اخفى من التي زمانها اقل فيقع عمل غير المتناهية
في زمان غير متناه فمذه قوة بحسب المدة والثالث قوى يعرض
صدور اعمال متوالية عنها مختلفة بالعدة كرماء تختلف عدد
ربيع ولا محالة يكون التي يصدر عنها عدد اكثر فوى من التي يصدر
عنها عدد اقل وبها هنا يقع لغير المتناهية عمل غير متناه
العدة وهذه قوة بحسب العدة فظهر من هذا ان التناهي وعدمه
الخاص انما صدر على الموتر باحد الاعتبارات الثلاثة **قال**
لان الفوى تختلف باختلاف الفايول ومع اتحاد المبدأ يتفاوت
مقابلها **اقول** لقامتها عدة كيفية عروض التناهي وعدمه
في القوى شرعية في الدليل على مطلوبه الاول اعني وجود تنامي القوى
الجسمانية وتغيره ان القوة الجسمانية اما ان تكون قسرية
او طبعية وكلاهما يستحيل صدور ما لا يتناهي عنهما اما الاول
فلا يصدر ما لا يتناهي بحسب الشدة من الحركات عن القوى
محال لقامتها وانما بحسب المدة او العدة فلا بد لو فرضنا جسما
متناهيًا يحرك جسما اخر متناهيًا من مبدأ مبرور وحركات
لا تنامي بحسب المدة او العدة ثم حرك بتلك القوة جسما
اصغر من ذلك الجسم من ذلك المبدأ فان تحريكه للاصغر اكثر
من تحريكه للاكثر لفلة المعاودة هنا ولا كثر المبدأ واحد
فالتفاوت في الطرفين الاخر يجب تنامي التناهي مع فرض عدمه
تناهيه هذا خلب وبها هنا سوال صعب وهو ان التفاوت
في التحريكين جاز ان يكون بحسب الشدة واجاب المصنف

فدرس الله روحه عن هذا السؤال في شرحه للإشراق بأن المراد
بالقوة هنا هي التي لا نهاية لها بحسب المدة أو العدة لا الشدة
وفيها نظر لأن أخذ القوة بحسب الاعتبارين لا ينافي وقوع التفاوت
بالاعتبار الثالث وأورد بعض تلامذة أي علي عليه أنه لا وجود
للمحركات ومعه فلا يجوز الحكم عليها بالزيادة فضلا عن كون
الزيادة مفتضية لتناهيهما كما قاله الشيخ اعتراضا على المتكلمين
حيث حكموا بتناهي الحوادث لأن زيادة ما كل يوم واجب
الشيخ عنه بالعرف فإن الحوادث ليس لها كل موجود حتى يحكم
عليها بالتناهي وعدمه والزيادة والتفصيل بخلاف القوة
ها هنا فإنما موجود تحكم عليها بكونها قوية على تحريك
الكل والبعض ولا شك في أن كون القوة قوية على تحريك
الكل أعظم من كونها قوية على تحريك الجزء فالحكم بالتناهي
ها هنا لوجود المحكوم عليه وتخفيفه بخلاف الحوادث
وللسايل أن يعود فيقول التفاوت في القوة إنما هو باعتبار
التفاوت في المفرد عليه من الحركات فإذا لم يمكن الحكم
على الحركات بالزيادة والتفصيل لم يمكن الحكم على القوة
بالتفاوت **قال** والطبيعي يختلف باختلاف الباعل
لتساوي الصغير والكبير في القبول فإذا اختلفت كرامة الخلاء
المبدأ عرض التناهي **أقول** هذا بيان استحالة الفهم الثاني
وهو أن تكون القوة المؤثرة فيما لا يتناهى طبيعياً وتنفرد
أنه يجب أن يكون قبول الجسم العظيم للتحريك عنها مثل قبول
الصغير والالكان التفاوت بسبب المانع وهو ما لا يكون
الجسمية أو لوانها أو أمر طبيعي والكل محال أو غريباً

وفد برضا عدمه فلو حصل اختلاف لكان بسبب الباعل فإن
القوة في العظيم أكثر من القوة في الصغير لا بنفس الفسوى
الطبيعية بل بنفسها فبأنها حركت قوة الكل وقوة
البعض جسميهما من مبدأ واحد مبروض فإن حركة الصغير
حركات غير متناهية كانت حركات الكبير أكثر لأنها
أعظم فتكون أقوى والالكان حال الشيء مع غيره كحاله لا مع غيره
هذا خلف فيقع التفاوت في الجانب الذي حكم فيه بعدم التناهي
هذا خلف وإن تناهت حركات الأصغر تناهت حركات الأكبر
لأن نسبة الأثر إلى الأثر كنسبة المؤثر إلى المؤثر وهذه نسبة
متناهية إلى متناهية فكذلك الأولى المسئلة الثالثة عشر
في العلة المادية **قال** والعلم المتفوق بالحال قابل له وملائمة
للمركب **أقول** العلم إما أن يتفوق بالحال أو يفوق الحال والألزم
استغناء أحدهما عن الآخر فلا حلول والعلم المتفوق بالحال هو
الهيولي والمفهوم للحال هو الموضوع والهيولي باعتبار الحال
تسمى قابلاً وباعتبار المركب تسمى مادة **قال** وقوله
إني **أقول** كون المادة قابلة أمر غريب لا غريب يعترض
بواسطة الغير لأنه لو لا ذلك لكان عروضا ذلك القول في
وقت حصوله يستدعي قبولاً آخر ويلزم التسلسل وهو محال
فهو ما إذا أتى يعرض للمادة لذاتها **قال** وقد تحصل الفرق
والبعد باستعدادات تكسبها باعتبار الحال فيه **أقول**
لما ذكر أن قبول المادة لتمامها في ما أتى استشعر أن يعترض
عليه بما يظن أنه منافض له وهو أن يقال أن المادة قد تقبل شيئا
ولا تقبل آخر ثم يعرض لها قبول الآخر ونزل عنها القبول الأول

وهذا يعني ان الفاعل من الامور العارضة الحاصلة بسبب
الغير لا من الامور الذاتية اللازمة لها لانها وتخفي الجواب ان تقول
ان الفاعل ثابت في كلتي الحالتين لان الفاعل منه قريب ومنه
بعيد فان فعل النكحة للصورة الانسانية بعيد وقبول
الجنين قريب فاما احصل القرب بالنظر الى عرض من الاعراض
سبب الفاعل اليه وعدمه عن غير، وفي الحقيقة انما حصل
قرب الفاعل بعد بعده وسبب القرب والبعد هو الاعراض
والصور الحالية في الماء فان الحرارة اذا حلت الماء
واشتدت اعدتها لقرب قبول الصورة النارية وخلع
غيرها المسئلة الرابعة عشر في العلة الصورية **قال**
وهذا الحال صورة المركب وجز فاعل المحل **اقول** هذا
الحال يعني به الحال في الماء وهو صورة المركب لا الماء
لانه بالنظر الى الماء جز فاعل لان الفاعل في الماء هو
المبدأ البياض بواسطة الصورة المكلفة **قال** وهو
واحد **اقول** ذكر الاوائل ان الصورة المفومة للماء
لا تكون مفعول واحد لان الوحدة ان استقلت بالتفوق استغنت
الماء عن الاخرى وان لم تستقل كان المجموع هو الصورة
وهو واحد بالصورة واحدة المسئلة الخامسة عشر
في العلة الغائية **قال** والغائية غائية بما هي
لعلية العلية الفاعلية معلولة في وجودها للمعلول
اقول الغائية لها اعتباران يحصل لها باعتبارها
التقدم والتأخر بالنسبة الى المعلول وذلك لان الفاعل
اذا تصور الغاية بفعل الفاعل ثم حصلت الغاية بحصول

الفعل فمما هي الغاية علة لعلية الفاعل انما لولا تلك الماهية
وحصولها في علم الفاعل لما اثر ولا فعل الفاعل فان الفاعل للبيت
يتصور الاستكنان او لا فيتحرك الى البناء البيت ثم يوجد
الاستكنان لحصول البيت فمما هي الاستكنان علة لعلية
الفاعل ووجوده معلول للبيت ولا امتناع في ان يكون الشيء الواحد
متقدم ما ومما خرابا اعتبارين **قال** وهي ثابتة لكل فاصد
اقول كل فاعل بالقصد والارادة فانه انما يفعل الغرض
وغاية ما والا لكان عابثا على ان العبد لا يخلو عن غايته اما
الحركات الاستطفسية فقد اثبت الاوائل لها غايات لان الحجة
من البر انما رمت في الارض الطيبة وصاء فيها الماء وحر الشمس
فانما اثبت سنبلة وهذه التاديه على سبيل الدوام او الكثرة
فيكون ذلك على غاية لطيفة ومنع جماعة ذلك لعدم
الشعور في الطبيعة فلا يفعل لها غاية واجابوا بان الشعور
يفيد تعيين الغاية لا تحصيلها **قال** اما القوة الحيوانية
المحركة فغايتها الوصول الى المنتهى وهو قد يكون غاية
الشوقية وقد لا يكون فان لم يحصل بالحركة باحالة والافق
اما حيوان عاقل او فصد ضروري او عبت وجزا **اقول**
القوة الحيوانية لها مبادئ على ما تقدم احدها القوة المحركة
المنبثة في العضلات وثانيها القوة الشوقية وثالثها
التخيل او الفكر وغاية القوة المحركة انما هي الوصول الى المنتهى
وقد تكون في بعضها غاية للقوة الشوقية كمن طلب مفارقة
مكانه والحصول في اخر لزالة شجرة وقد يكون غيرها كمن
يطلب غرضا في موضع معين وفي هذا القسم ان لم يحصل

غاية القوة الشوفية سميت الحركة في الصفة تنسبة اليها
وان حصلت الغايات وكان المبدأ التخييل لا غير هو الجزاء
والعبث وان كان مع طبيعة كالتنفس هو الفصد الضروري
وان كان مع خلط وملكة نفسانية هو العادة وان كان المبدأ
الفكر فهو الخير المعلوم او العكس **قال** واثبتوا للطبيعات
غايات وكذا الاتفاقيات **اقول** اما اثبات الغايات
للمركات الطبيعية فقد تقدم البحث فيه واما العلة الاتفاقية
فقد نبهاها قوم لان السبب انما يستجمع جهات المؤثرية
لزم حصول مسببه فطعا والا كان متبعا فلامدخل للاتفاق
والجواب ان المؤثر قد يتوقف تأثيره على امور خارجة عن ذاته
غير ائمة الحصول معه فيقال لمثل ذلك السبب مزدون الشرايط
انه اتفاقا اذا كان اتفاقا مساويا او راجحا ولو اخذناه
مع تلك الشرايط كان سببا اتيا المسئلة السادسة عشر
في اقسام العلة **قال** والعلة مكلفا قد تكون بسيطة
وقد تكون مركبة **اقول** يعني بالاحلاف ما يشمل العلة
الاربع اعني المادية والصورية والباعلية والغائية فان كل
واحدة من هذه الاربع تنقسم هذه الاقسام بالعلة الباعلية
عند المحققين قد تكون بسيطة كتحريك الواحدة جسمًا
ما وقد تكون مركبة كتحريك جماعة جسماء اكبر
ومنع بعض الناس من التركيب في العلة والاربع نفيها لان كل
مركب وان عزم كل جزء من اجزائه علة مستقلة في عزمه ولو
عزم جزء من العلة المركبة لزم عزم العلة باذاعزم جزئان
لم يكن له تأثير البتة لتحقق العزم بالجزء الاول ولان الموصوف

بالعلة اما كثر من اجزائه فيلزم تعدد العلة وانتفا التركيب
وهو المطلوب او بعضها وهو المطلوب ايضا مع انتفا الاولوية
او المجموع وهو باكل الان كل جزء يمكن علة وعند الاجتماع
ان لم يحصل امر لم يكن المجموع علة وان حصل عاد الكلام في علة
حصوله وهذا ضعيف لان افتضايها انتفا المركبات سوا
كانت عللا تام لا وهو باكل بالضرورة والماء المركبة كالزاج
والعصير في الحبر والصورة المركبة كالانسانية المركبة
من اشكال مختلفة والغاية المركبة كالحركة لشرا السماع
ولفنا الحبيب **قال** وايضا بالقوة او بالفعل **اقول** هذه
المبادئ الاربع قد تكون بالقوة فان الخمر فاعل الاسكار في
الذن بالقوة وقد تكون بالفعل كالخمر مع الشرب والماء قد
تكون بالفعل كالجنيين للانسانية وقد تكون بالقوة كالنظفة
والصورة بالقوة كالمائية الحالة في الهوى بالقوة وقد تكون
بالفعل كالمائية الحالة في مادتها والغاية بالقوة هي التي
يمكن جعلها كذلك وبالفعل هي التي حصل منها **قال**
وكلية او جزئية **اقول** هذه العلة قد تكون كلية كالبناء
مطلقا وقد تكون جزئية كهذا البناء وكذلك البوائق
قال وذاتية او عرضية **اقول** العلة قد تكون ذاتية
وهي التي يستند المعلول اليها بالحقيقة كالنارية في الاحراق
وقد تكون عرضية وهي ان تقتضي العلة شيئا ويتبع ذلك الشيء
شيئا اخر كقولنا الشئ مبردا فانه بالعرض كذلك
لانه يقتضي بالذات ان الة السخونة ويتبعها حصول البرودة
وكذلك البوائق فان الماداة الذاتية هي محل الصورة والعرضية

أجلد هو ز فصل كا

هي تلك ما خوءة منع عوارض خارجة لا تنتمي اليه ذاتية هي
المفومة كالانسانية والعرضية هي ما يلحقها من الاعراض
اللازمة والمعارفة والغاية الذاتية هي المكلوبة لذاتها والعرضية
هي ما يتبع المكلوب وقد تطلق العلة العرضية على ما مع العلة
قال وعامة او خاصة **اقول** العلة العامة هي التي
تكون جنسًا للعلة الحقيقية كالصانع في البناء والخاصة
كالبناء فيه ولا يتخفف العموم والخصوص في الصور **قال**
وفرية او بعيدة **اقول** العلة القريبة هي التي لا واسكة بينهما
وبين المعلول كالميل في الحركة والبعيدة هي علة العلة
كالقوة الشوفية وكذا البواقي **قال** ومشاركة او خاصة
اقول المشاركة كالنجار لا يواب متعديته والخاصة
كالنجار لهذا الباب **قال** والعدم للحادث من المبادئ العرضية
اقول الحادث هو الموجود بعد از لم يكن وهو انما يتحقق
بعد سبب عدم علتة فلما توفى تخففه على العدم السابق
الحقوا على العدم اسم المبدأ بالعرض ومبدأه بالذات هو
الباعل لا غير **قال** والباعل في الكرفين واحد **اقول** الباعل
في الوجود هو عينه الباعل في العدم على ما بينا اولاً من ان
علة العدم هي علة العلة لا غير والموثر في طرف المعلول
هو العلة لا غير لاكن مع حضورها تفتضي الوجود ومع
عدمها تفتضي العدم **قال** والموضوع كالماءة **اقول**
الموضوع ايضاً من العلل التي تتوفى وجود الحال عليها
ونسبته الى الحال نسبة الماءة الى الصورة فهو من جملة
العلل المسئلة السابعة عشر في ان افتقار المعلول انما هو

بخط صفة

في الوجود أو العدم **قال** وافتقار الاثر انما هو في احد
كرفيه **اقول** الاثر له ماهية وله وجود وعدم وافتقاره
الى الموثر انما هو في ان يجعله موجوداً او معدوماً الا الثاني انما
يعمل في احد الكرفين اما الماهية فلا يفعل الثاني فيما ليس
السواء سواءاً بالباعل بل وجوده وعدمه بالباعل **قال**
واسباب الماهية غير اسباب الوجود **اقول** اسباب الماهية
باعتبار الوجود الذهني هي الجنس والعقل وباعتبار الخارج هي
الماءة والصورة واسباب الوجود هي الباعل والغاية **قال**
ولا بد للعدم من سبب وكذا في الحركة **اقول** قد بينا ان
نسبة كرفيه الوجود والعدم الى الممكن واحدة فلا يعمل
اتصافه باحدهما الاسباب فكما افتقر الممكن في وجوده
الى السبب افتقر في عدمه اليه والالكان متمنع الوجود لذاته
لا يقال الموجود منه ما هو باق ومنه ما هو غير باق كالحركات
والاصوات والاول يفتقر عدمه الى السبب اما النوع الثاني
فانه يعدم لذاته لانا نقول يستحيل ان يكون العدم ذاتاً شيئاً
والالعم يوجد والحركة لها علة في الوجود فانه اعرفت
او عدم احد شرايطها عدمت وكذا الاصوات فلا فرق
بين الحركات وغيرها **قال** ومن العلل المعدة ما يوتي الى
مثل او خلاف او ضد **اقول** العلل تنقسم الى المعد والموثر
والمعد يعني به ما تغرب العلة الى معلولها بعد بعدها
عنه وهو قريب من الشريك والعلة المعدة اما ان تؤدى الى ما
يماثلها كالحركة الى التخصيف فانهما معر للحركة الى الغنى
وليست باعلة لها بل الباعل للحركة اما الطبيعة او النفس

لكن فعل كل واحد في الحركة الى المنتهى بعيد عنه حصول الحركة
الى المنتصف بفرض تاثير احدهما في المعلول الذي هو الحركة
الى المنتهى واما ان يوعي الى خلاهما كالحركة المعدة للسخونة
واما ان يوعي الى ضد كالحركة المعدة للسكون عند
الوصول الى المنتهى **قال** والاعراض قريب وبعيد **اقول** الاعراض
منه ما هو قريب وذلك كالجنين المستعد لقبول الصورة
الانسانية ومنه ما هو بعيد كالنطفة المعدة لقبولها وكرالط
العلة المعدة قد تكون قريباً وهي التي تحصل المعلول عقيبها
وقد تكون بعيدة وهي التي لا تكون كذلك وتتفاوت العلل في
القرب والبعيد على حسب تفارب الاعراض وهو قابل للشدة
والضعف **قال** ومن العلة العرضية ما هو معد **اقول**
قد بينا ان العلة العرضية تقال باعتبارين احدهما ان تؤثر العلة شيئاً
ويتبع ذلك الشيء شي آخر كقولنا الحرارة تقتضي الجمع بين
المتنات ثلاث فاما لثانها تقتضي الخفة بما هو اخف في
المركب يقبل السخونة اشد فينبط عن صاحبه ويطلب
الصعود فيعرض له ان يجتمع مع مماثلة والثاني ان يكون لليلة
وصف ملازم فيقال له علة عرضية والاول علة معدة
قال المقصد الثاني في الجواهر والاعراض
وفيه فصول الاول في الجواهر الممكنة ان يكون موجوداً
في الموضوع وهو العرض ولا وهو الجوهر **اقول** لما
فرغ من البحث عن الامور الكلية المعقولة شرع في البحث
عن الموجودات الممكنة وهي الجواهر والاعراض وفيه
هذا الفصل مسائل المسئلة الاولى في فسمه الممكنات

بفعل

بقول كلي كل ممكن موجود اما ان يكون موجوداً في موضوع
وهو الجوهر واما ان يكون موجوداً في موضوع وهو العرض
ونعني بالموضوع المحل المتفوق بذاته المفهوم لما تحل فيه
فان المحل اما ان يتفوق بالحال او يقوم بالحال لا بد من حاجة
احدهما الى الآخر فالاول يسمى المادة والثاني يسمى الموضوع
والحال في الاول يسمى صورة وفي الثاني يسمى عرضاً فالموضوع
والمادة يشتركان اشتراك اخص من تحت اعم واحد هو المحل
والصورة والعرض يشتركان اشتراك اخص من تحت اعم واحد
وهو الحال والموضوع اخص من المحل وعرض الخاص اعم من عدم
العام وكل ما ليس في محل فهو ليس في موضوع ولا ينعكس ولهذا
جاز ان يكون بعض الجواهر حالاً في غيره ولما كان تعريف
العرض يشتمل على الفيد الثبوت في فسمه في الفسمة على الجواهر
قال وهو اما مقارن في ذاته وفعله وهو العفل او في ذاته وهو
النفس او مقارن في ذاته ان يكون محلاً وهو المادة او حالاً وهو
الصورة او ما يتركب منهما وهو الجسم **اقول** هذه فسمه
الجوهر التي انواعه جاز الجوهر اما ان يكون معياراً في ذاته وفعله
للمادة وهو المسمى بالعفل او معياراً في ذاته لا بفعله وهو النفس
الناطقة فاما معياراً للمادة في ذاتها ووجودها من فعلها
لا حنيا جها الى الالة في التأثير ولا يمكن ان يكون معياراً في
فعله دون ذاته لان الاستغناء في التأثير يستدعي الاستغناء
في الذات واما ان يكون معياراً للمادة فاما ان يكون محلاً وهو
الهيولي او حالاً وهو الصورة او ما يتركب منهما وهو الجسم
بمذاهب اقسام الجواهر **قال** والموضوع والمحل يتعاكسان

وجوء او عرمان في العموم والخصوص وكذا الحال والعرض
اقول فديننا ان الموضوع اخصر من المحل لعدمه يكون
 اعم من عدم المحل فله تعا كس الموضوع والمحل في العموم
 والخصوص باعتبار الوجوء والعدم وكذا الحال والعرض فان
 العرض اخصر من الحال لعدمه اعم **قال** وبين الموضوع والعرض
 مبادنة **اقول** الموضوع هو المحل المتفوق بذاته المفوم
 لما نخل فيه والعرض لا يتفوق بذاته بينهما مبادنة **قال** ويصدق
 العرض على المحل والحال جزيا **اقول** المحل فيكون جوهرًا وهو
 ظاهر وفيكون عرضًا على خلاف بين الناس فيه فيصدق
 بعض المحل عرض والحال ايضا فيكون جوهرًا كالصورة الحالة في
 الماء وقد يكون عرضًا وهو ظاهر فيصدق بعض المحل عرض
 بحد كخصر صدق العرض على المحل والحال جزيا المسئلة الثانية
 في ان الجوهر والعرض ليسا جنسين لما تختصما **قال** والجوهرية
 والعرضية من تواني المعقولات لتوفيق نسبة احدهما على وسط
اقول اتفق العقل على ان العرض من حيث هذا المعلوم ليس
 جنسًا لما تختص بل هو امر عرضي واختلافه في الجوهر هل هو
 جنس لما تختص او عارض والذيل اختار المصنف رحمه الله
 انه عارض وجعل الجوهرية والعرضية من المعقولات الثانية
 فان كون الذات مستغنية عن المحل او محتاجة اليه امر زايد
 على نفس الذات من الامور الاعتبارية وحكم من احكامها
 الذمينة واستدل عليه بان الذهن يتوقف في نسبة احدهما
 الى الذات على وسط ولهذا احتجنا الى الاستدلال على عرضية
 الممكنات والكيهيات وجوهرية النفوس واشياء ذليلة

وحيث

وجنس الشيء لا يجوز ان يتوقف ثبوته له على البرهان وهذا الذي
 ذكره رحمه الله يدل على الرياء لا على كونه من المعقولات
 الثانية **قال** واختلاف الانواع بالاولوية **اقول** هذا
 دليل ثان على كون الجوهر عرضًا عما يجزيه لاجنسها له
 وذلك لان بعض الجزيات اولي بالجوهرية من بعضها بالخصيات
 اولي بالجوهرية من الكلليات ولا تباوت في الاجناس وهو
 ايضا يدل على كون العرض عرضًا لوقوع التباوت فيه بين
 جزياته فان الاعراض الفارة اولي بالعرضية من غيرها **قال**
 والمعقول اشتراكه عرضي **اقول** انا نعفل بين الجسم
 والعقل والنفس والماء والصورة امرًا مشتركًا هو الاستغناء
 عن المحل ولا نعفل بينهما اشتراكًا في غيره وهذا القدر امر عرضي
 والجوهرية ان جعلت عبارة عن هذا الاعتبار كانت عرضًا
 عامًا وان جعلت عبارة عن الماهية المفتضية لهذا الاعتبار
 فليس هناك ماهية للجسم وراكونه جسمًا وكذلك البواقي
 وهذه الماهيات تقتضي هذا الاعتبار وان اختلفت مع
 اشتراكه وكذلك البحث في العرض فاننا نعفل الاشتراك
 بين الكم والكيف وباقى الاعراض في الحاجة الى المحل
 والعرضية في الوجوء وهذا المعنى امر اعتباري فليست
 العرضية جنسًا المسئلة الثالثة في نفي التضاد عن
 الجوهر **قال** ولا تضاد بين الجواهر ولا بينهما وبين غيرها
اقول لما فرغ من تعريف الجوهر والعرض وبيان انهما
 ليسا بجنسين شرع في باقى احكامهما فيمن انتبه الضرر
 عن الجواهر على معنى انه لا ضرر للجوهر من الجواهر ولا من

لأنه لا يمكن
 ان يكون الجوهر
 عرضيًا
 لان العرض
 لا يتفوق
 بذاته
 على الموضوع
 ولذا لا يمكن
 ان يكون الجوهر
 عرضيًا
 لان العرض
 لا يتفوق
 بذاته
 على الموضوع

غيرها وبما انه ان الضد هو الذات الوجودية المعافاة لذاته
اخرى وجودية في الموضوع مع كونها في غاية البعد
عنها وقد بينا ان الجوهر لا موضوع له فلا يعقل فيه هذا المعنى
لا بالنظر الى جوهر اخر ولا بالنظر الى غيره من الاعراض **قال**
والمعقول من الفناء العدم **اقول** لما بيننا ان الضد عن
الجوهر اخذ يد على ان يد هاشم واتباعه حيث جعلوا للجواهر
اضدادا هي الفناء فقال المعقول من الفناء العدم وليس الفناء امرا
وجوديا ايضا الجوهر لانه اما جوهر او عرض والقسمان
بالحلان فلا تحفوله **قال** وقد يخلو التضاد على البعض
باعتبار اخر **اقول** ان بعض الجواهر قد يخلو عليه انه ضد
لبعض الاخر لكن يؤخذ التضاد باعتبار اخر وهو التناقض في
المحل مطلقا وحينئذ يكون بعض الصور الجوهرية تضادا
لبعض الاخر المسئلة الرابعة في ان وحدة المحل لا تستلزم
وحدة الحال **قال** ووحدة المحل لا تستلزم وحدة الحال
الامع التماثل بخلاف العكس **اقول** المحل الواحد قد يحل
فيه اكثر من حال واحد مع الاختلاف كالجسم الذي تحله
السواء والحركة والحرارة والماءة التي تحل فيها الصور
الجسمية والنوعية هذا مع الاختلاف اثناع التماثل فانه
لا يجوز ان يحل المثلان محلا واحدا لا تستلزمه ربع الاثنينية
لاقتبا الامتياز بالغايات واللوازم لا نقبا فيما وبالعوارض
لتساوي نسبتها اليها فده خهران وحدة المحل لا تستلزم وحدة
الحال الامع التماثل واما العكس فانه يستلزم بان وحدة الحال
تستلزم وحدة المحل لا استحالة حلول عرض واحد او صورة

واحدة

واحدة في محلين وهو ضروري وكلام ابن هاشم في التاليف
وبعض الاوائل في الاضافات **قال** واما الانقسام
بغير مستلزم في الطرفين **اقول** انقسام المحل لا يستلزم
انقسام الحال بان الوحدة والنقطة والاضافات كالابوة والبنوة
اعراض فائمة بمحال منقسمة وهي غير منقسمة اما الوحدة والنقطة
فكلام وكذا الاضافات فانه لا يعقل حلول نصف الابوة في
نصف ذات الاب او الابن وقد فوج الانقسام المحل يقتضي انقسام
الحال لا استحالة قيامه مع وحدته بكل واحد من الاجزاء وتوزيعه
عليها وانتقا حلوله فيها واما الحال فانه لا يقتضي انقسامه انقسام
المحل بان الحرارة والحركة اذا احلا محلا واحدا لم يقتض في المحل
ان يكون بعض المحل حارا غير متحرك وبعضه متحرك غير حار
واعلم ان الاعراض السارية اذا حلت محلا منقسما انقسمت
بانقسامه والاعراض المنقسمة بالمقدار لا بالحفايق اذا حلت
محلا انقسم بانقسامها **المسئلة الخامسة** في استحالة انتقال
الاعراض **قال** والموضوع من جملة الشخصات **اقول** الحكم
بامتناع انتقال الاعراض فرب من البيت والدليل عليا ان العرض
ان لم يتشخص لم يوجد في شخصه ليس معلول ماهيته ولا لوانها
والا لكان نوعه في شخصه ولا محل فيه والا لاكتفى بوجوده
وتشخصه عن موضوعه فيقوم بنفسه وهو محال في ان يكون
معلولا محله فيستحيل انتقاله عنه والاعلم ان ذلك الشخص
في ذلك الشخص **قال** وقد يقتض الحال ان محل يتوسطه **اقول**
الحال قد يحل الموضوع من غير واسطة كالحركة الفائمة
بالجسم وقد يقتض ان محل متوسط فيحل فيه ثم حل ذلك المحل

من تفسير قوله رحمه الله وسكون المتحرك الثالث ان الدائرة
موجودة بالحس فان كانت حقيقية لزم ابطال الجزء كان الدائرة
الفكبية ان تلافى اجزاؤها بطواها وبواطنها تساوت
الدائرة المنطقية هذا خلب وان تلافى ببواطنها خاصة لزم
الانقسام وان لم تكن حقيقية كان ذلك لا ارتفاع بعض
اجزاها وانخفاض البعض الاخر لاكن المنخفض اذا لم يكن بالجزء ولم
يفصل كانت الدائرة حقيقية ولزم ما ذكرنا والا لزم
الانقسام **قال** والنقطة عرض قائم بالمنفسم باعتبار
التناهي **اقول** هذا جواب عن حجة من اثبتت الجزء وتفريرها
ان النقطة موجودة لانها نهاية الخط فان كانت جوهرًا فهو
المكروب وان كانت عرضًا محلهما ان انفسم انفسمت لا في
الحال في احراز الجزء مغاير للحال في الاخر وان لم ينفسم هو المطلوب
والجواب انما عرض قائم بالمنفسم ولا يلزم انفسامها
لانفسام المحل لان الحال في المنفسم باعتبار الحروف طبيعة اخرى
لا يلزم انفسامه بانفسام محله وهما هنا النقطة حلت في الخط
المنفسم باعتبار عروض التناهي **قال** والحركة لا وجود
لها في الحال ولا يلزم نفيها **اقول** هذا جواب عن حجة اخرى
لهم وهي ان الحركة موجودة بالضرورة وهي من الموجودات
الغير الفارة بما ان يكون لها في الحال وجود او لا والثاني باطل
لان الماضي والمستقبل معدومان فلو لم تكن في الحال موجودة
لزم نفيها مطلقا واذا كانت موجودة في الحال فان كانت
منقسمة كان احد كرميها سا بقا على الاخر فلا يكون الحاضر
كله حاضرًا هذا خلب وان لم تكن منقسمة كانت

المسألة غير منقسمة لانها لو انفسمت لا انفسمت الحركة لان
الحركة في احراز الجزء مغايرة للحركة في الجزء الاخر فتكون الحركة
منقسمة مع اننا فرضنا ما غير منقسمة والجواب ان الحركة
لا وجود لها في الحال ولا يلزم من نفيها في الحال نفيها مطلقا لان الماضي
والمستقبل وان كانا معدومان في الحال لا كل منهما له وجود بمجرده
نفسه **قال** والآن لا يخفى له خارجا **اقول** هذا جواب
عن حجة اخرى لهم وهي ان الان موجود وانقضا الماضي والمستقبل
فان كان الان متنبها كان الزمان متنبها مطلقا ويستحيل انفسامه
والآن لزم ان يكون الحاضر بعضه فلا يكون الان كله انا هذا خلب
واذا كان موجودا بالحركة الواقعة فيه غير منقسمة والا لكان
احد كرميها واقعا في زمان والاخر في زمان اخر فينفسم ما فرضنا
غير منفسم هذا خلب ويلزم من عدم انفسام الحركة عدم
انفسام المسألة على ما مر تفريه وتفرير الجواب ان الماضي
والمستقبل موجودان في حد انفسهما معدومان في الان لا
مطلقا والآن لا يخفى له في الخارج **قال** ولوتركت الحركة
مما لا يتجزى لم تكن موجودة **اقول** لما برع من النقص
شرع في المعارضة واستدل على ان الحركة لا تتركب مما
لا يتجزى لانها لو تتركبت مما لا يتجزى لم تكن موجودة والثاني
باطل اتفقا فابعدا المقدم بيان الشرطية ان الجزء اذا تحرك
من حيث الى اخر فاما ان يوصف بالحركة حال كونه في الحيز
الاول وهو باطل لانه حينئذ لم ياتخذ في الحركة او حال كونه
في الحيز الثاني وهو باطل ايضا لان الحركة حينئذ قد انقضت
وانقطعت ولا واسطة بين الاول والثاني وهذا المحال نشأ من

اثبات الجوهر البعد لانه على تقدير عدمه ثبت الواسكة و
ويمكن ان يفرض بيان الشرطية من وجه آخر وهو ان الحركة اما ان
تكون عبارة عن المماسية الاولى والثانية وهما محالان لئلا
او مجموعهما وهو محال لا تتقايه **قال** والفابل بعدم الاجزا
يلزمه مع ما تقدم النقص بوجود المولى مما يتناهي ويعتبر
في التعميم الى التناسب **اقول** لما فرغ من ابطال مذهب الفايين
بالجوهر البعد شرع في ابطال مذهب الفايين بعدم تنامي الاجزا
وعلاوة استدلال عليه بما تقدم فان الادلة التي ذكرناها تبطل الجوهر
البعد مكلفا سواء قيل بتركيب الجسم من اجزاء متناهية منه او غير
متناهية واستدل عليه ايضا بوجود الاول انما يفرض اعداء
متناهية من الجواهر الاجزاء ونوعها في جميع الابعاء فاما
ان يريد مفادها على مفاد الواحد او الثاني باطل والاعم يمكن
تأليها مفيدا للمفاد ولا للعدد وهو باطل فكمما وان شاء مفادها
على مفاد الواحد حتى حصلت ابعاء اثلثة حصل جسم اخر من
اجزاء متناهية وهو بطل فوهم ان كل جسم متالف من اعداء
غير متناهية بهذا معنى لزوم النقص بوجود المولى ما يتناهي
واما قوله ويعتبر في التعميم الى التناسب فمعناه انا اذا اردنا
تعميم القضية بان حكمه لا شيء من الاجسام بمولى من اجزاء
غير متناهية فكيفه ان ينسب هذا المولى الذي البقاء من
الاجزاء المتناهية الى بقية الاجسام فنقول كل جسم فانه
متناه في المقدار فله الى هذا المولى نسبة وهي نسبة متناه
المقدار الى متناه المقدار لا كذا نعلم ان المقدار يزيد بزيادة الاجزاء
وينقص بنقصها فبنسبة المقدار الى المقدار نسبة متناه الى

متناه وكذا ان نسبة الاجزاء الى الاجزاء **قال** ويلزم عدم لحوق
السريع البكي **اقول** هذا هو الوجه الثاني الى اعلى ابطال القول
بعدم تنامي الاجزاء وتفسيره ان الجسم لو تركب من اجزاء غير متناهية
لم يلحق السريع البكي والتالي باطل بالضرورة فكذا المقدم
بيان الشرطية ان البكي اذا قطع مسافة ثم ابتد السريعة
وتحرك فانه مع قطع تلك المسافة يكون البكي قد قطع
شيئا اخر فاذا قطع السريع يقطع البكي شيئا اخر وهكذا الى ما
لا يتناهي ولا يلحق السريع البكي **قال** وان لا يقطع المسافة
المتناهية في زمان متناه **اقول** هذا وجه ثالث قريب من الوجه
الثاني وتفسيره ان لو فرضنا الجسم يشتمل على ما لا يتناهي من
الاجزاء لم ازلا يقطع المتحرك المسافة المتناهية في زمان
متناه لانه لا يمكنه قطعها الا بعد قطع نصفها ولا يمكنه قطع
نصفها الا بعد قطع ربعها وهكذا الى ما لا يتناهي فيكون هذا
ازمنة غير متناهية وقد تكلمنا على هذه الوجوه في كتاب
الاسرار بما لم يسبقنا اليه احد **قال** والضرورة فضت
بطلان الظاهر والتدراخل **اقول** اعلم ان الفايين بعدم تنامي
الاجزاء اعتذر واعترض الوجه الاول بالتدراخل فقالوا لا يلزم من عدم
تنامي الاجزاء عدم تنامي المقدار لان الاجزاء تدراخل فيصير جزا
وان يد في حيز واحد وفي قدر فلا يلزم بقا النسبة واعتذر
عن الوجهين الآخرين بالظهور بان المتحرك اذا قطع مسافة
غير متناهية الاجزاء في زمان متناه فانه يظهر بعض تلك
الاجزاء ويتحرك على البعض الآخر وكذلك السريع يظهر
بعض الاجزاء يلحق البكي وهذا ان العذر ان باطل بالضرورة

قال والفسمة بانواعها تحذف اثني عشر نسابة كجماع
كل واحد منها لجماع المجموع **اقول** يريد ان يتكلم منه هب
د بيمر اطين في هذا الموضع وهو ان الجسم ينتهي في الفسمة
الانفكاكية التي اخرجنا فاجابة للفسمة الوهمية لا الانفكاكية
وبما انه ان الفسمة بانواعها الثلاثة اعني الانفكاكية
والوهمية والتي باختلاف الاعراض الاضافية او الحفيفية
تحدث في المفسوم اثني عشر تكون طبيعة كل واحد
من القسمين مساو لطبيعة المجموع ولطبيعة الخارج عنه
وكل واحد من القسمين لما صح عليه الانفكاك عن صاحبه
وكذا كل واحد من قسمي القسمين الى ما لا يتناهى **قال**
وامتناع الانفكاك لعارض لا يقتضي الامتناع الذاتي **اقول**
بعض الاجسام قد تمتنع عليها الفسمة الانفكاكية لا بالنظر
الذي انتهاب بالنظر الى عارض خارج من الحفيفة الجسمية اما
لصغر المفسوم بحيث لا يتناوله الالة الفاسمة او صلابته او
وصول صوت يقتضي غلظ كما في العلك عندهم ولا كذا في
الامتناع لا يقتضي الامتناع الذاتي **قال** وقد ثبت ان الجسم
شي واحد متصل بقبل الانقسام الى ما لا يتناهى **اقول** هذه نتيجة
مامضى لانه قد بطل القول بتركب الجسم من الجواهر الاجزاء
سواء كانت متناهية او غير متناهية وثبت انه واحد في
نفسه متصل لا بمفاصله بالفعال لا شك في انه بقبل الانقسام
فاما ان يكون قابلا لما يتناهى من الانقسام لا غير وهو باطل
لما تقدم في ابطال مذهب ديمقر الجبر او لا يتناهى وهو المطلوب
المسئلة السابعة في بقى الهيولى **قال** ولا يقتضي ذلك

ثبوت

ثبوت مادة سوى الجسم لاستحالة التسلسل ووجود ما لا يتناهى
اقول يريد ان يبين ان الجسم البسيط لا جزء له وقد ذهب الى
ذلك جماعة من المتكلمين وابو البركات البغدادي وقال ابو علي
ان الجسم مركب من الهيولى والصورة واحتج عليه بان الجسم متصل
في نفسه وقابل للانفصال ويستحيل ان يكون القابل هو الاتصال
نفسه لان الشيء لا يقبل عرمة فلا بد للاتصال من محل يقبل الانفصال
والاتصال وذلك هو الهيولى والاتصال هو الصورة فاشترك
المصنف رحمه الله في ذلك وقال ان ذلك اي قبول الانقسام لا يقتضي
ثبوت مادة كما فرنا في كلام ابي علي لان الجسم المتصل
له مادة واحدة فاذا قسمناه استحالة ان تبقي المادة على وحدتها
اتقافا بل يحصل لكل جزء مادة فان كانت مادة كل جزء حادثة
بعد الفسمة لزمه التسلسل لان كل جزء عندهم لا بد له من
مادة وان كانت موجودة قبل الفسمة لزم وجود مواد لانهاية
لها حسب ما في الجسم من قبول الانقسامات التي لا تنتهى المسئلة
الثامنة في اثبات المكان لكل جسم **قال** ولكل جسم
مكان طبيعي يطلبه عند الخروج على ارض الكروا **اقول**
كل جسم على الاطلاق فانه يقتضي ان يكون له مكان في استحالة
وجود جسم مجرد عن كل الامكنة ولا بد وان يكون ذلك
المكان طبيعيا له لانه اذا جردنا الجسم عن كل العوارض
فاما ان لا يدخل في شي من الامكنة وهو محال او يدخل في الجميع وهو
ايضا باطل بالضرورة او يدخل في البعض فيكون ذلك البعض
طبيعيًا ولهذا اخرج عن مكانه عاء اليه وانما رجع اليه
على ارض الطرف وهو الاستقامة **قال** فلو تعدد انتقبي

اقول يريد أن يبين أن المكان الطبيعي واحد لانه لو كان لجسم واحد مكانان كبعبان لكان اذا حصل في احدهما كان تاركا للثاني بالطبع وكذا ان العكس فلا يكون واحدا منهما كبعبان له فلهذا قال فلو تعدد بعني الطبيعي اتبعي ولم يكن له مكان **قال** ومكان المركب مكان الغالب او ما اتفق وجوده فيه **اقول** المركب ان تركب من جوهرين فان تساويا وتماثلا وفيه في الوسط بينهما والاتفرقا وان غلب احدهما كان مكانه مكان الغالب وان تركب من ثلثة وغلب احدهما كان مكانه مكان الغالب والا كان في الوسط وان تركب من اربعة متساوية حصل في الوسط او ما اتفق وجوده فيه وان غلب احدهما كان مكانه ولا استقرار للمعند السرعة انفعاله بالامور القريبة **قال** وكذا التشكل والطبيعي منه الكثرة **اقول** فيلزم تعريب التشكل انه ما احاط به حروا وحروا في التحفيف انه من الكيفيات المختصة بالكميات وهو هيئة احاطة الحار الواحد او الحارود بالجسم وهو كبيعي وفسر لان كل جسم متناه على ما ياتي وكل متناه مشكل بالضرورة فاذا افرض خاليا عن جميع العوارض لم يكن له بد من شكل فيكون كبيعي له ولما كانت الطبيعة واحدة لم تقتض امورا مختلفة ولا شكل بسط من الاستدارة فيكون الشكل الطبيعي هو المستدير وباني الاشكال فسر في المسئلة التاسعة في تحفيف ماهية المكان **قال** والمعقول من الاول البعد فان الامارات تساعد عليه **اقول** الاول بعني به المكان لانه قد يبين ان الجسم يقتضي كعبه شبيه المكان والشكل ولما كان الشكل ظاهرا

وكان كبيعياء كره بعقب المكان في عاده الى تحفيف ماهية المكان وقد اختلف الناس فيه والذي عليه المحققون ان كان احدهما البعد المساوي لبعد المتمكن وهذا مذهب افلاخن والثاني السطح الباخ من الجسم الحاروي المماس للسطح الظاهر من الجسم المحوي وهو مذهب ارسكو وابي علي بن سينا وقد اختار المصنف الاول وهو اختيار ابي البركات ومذهب المتكلمين قريب منه والدليل على ما اختار المصنف ان المعقول من المكان انما هو البعد باننا اذا فرضنا الكون خاليا من الماء تصورنا الابعاد كسطحها جرم الكون بحيث اذا ملي ما شغلها الماء تجملتها والامارات المشهورة في المكان من قولهم انه ما يتمكن المتمكن فيه ويستقر عليه ويساويه وما يوصف بالخلو والامتلاء يساعد على ان المكان هو البعد **قال** واعلم ان البعد منه ملاق للماء وهو الحال في الجسم ويمتنع مساويه ومنه معارف تحل فيه الاجسام ويلاقيها بحملتها ويدخلها بحيث ينطبق على بعد المتمكن ويتجده ولا امتناع لخلو عن الماء **اقول** لما فرغ من بيان ماهية المكان شرع في الجواب عن شبهة مفردة تورط على كون المكان بعزا وهي ان المكان لو كان هو البعد لزم اجتماع البعدين والثاني محال والمفرد مثله يبين الشبهة ان المتمكن له بعد فان بقيا لزم الاجتماع والاتحاد اذ لا يزيد بعد الحاروي عند حلول المحوي وان عدم احدهما كان المعدوم حاله في الموجود او بالعكس وهذا محال لان اما بيان استحالة التالي فمضوري لما تقدم من امتناع الاتحاد ولاز المعقول من البعد الشخصي انما هو البعد الذي يبين كونه

ان كانا منبذيين از من محال على حد افاق على ما في المتن

الحاوي بلو تشكك العقل في نعد، لنم السبعسكة وتقرير
الجواب ان البعد ينفسح الى قسمين احدهما بعد مفارز للماء
وحال فيها وهو البعد المفارز للجسم والثاني مفارز للماء وهو
الحاصل بين الاجسام المتباعدة والاول يمانع مساويه يعني البعد
المفارز للماء ايضا ولا يحتاج معه لاستحالة التداخل بين بعدين
متفارزين والثاني لا يستحيل عليه مداخله بعد ما ياتي بل يداخله
ويكافئه ويتحد به وهو محل الجسم المدخل بعده له فلا
امتناع في هذه المداخلات والاتقاء لان هذا البعد خال عن الماء
قال ولو كان المكان سكاما لتضاءت الاحكام **اقول**
لما بين حقيفة المكان شرع في ابطال مذهب المتخالفين
الفايزين بان المكان هو السكام الباخر من الجسم الحاوي
المتناسل للسكام الكامن من المحوي وتقرير البطلان ان المكان
لو كان هو السكام لتضاءت الاحكام الثابتة للجسم
الواحد بان الحجر الواف في الماء والكبر الواف في الهواء
يعار فان سكاما بعد سكام مع كونها ساكنين ولو كان
المكان هو السكام لكانا متحركين لان الحركة هي مفارقة
الجسم لمكان الى مكان اخر ولكانت الشمس المتحركة
المستلزمة لسكامها ساكنة ويلزم سكوز المتحرك
وحركة الساكن وذلك تضاد في الاحكام محال
قال ولع يعي المكان **اقول** هذا وجه ثان في ابي بطلان
القول بالسكام وتقرير ان العقل تحكموا باحتياج كل
جسم الى مكان ولو كان المكان عبارة عن السكام الحاوي
لزم احدا الامرين وهو اما عدم تمام الاجسام حتى يكون

كل جسم محال غيره او حصول جسم لا في مكان بان يكون محيطا
بجميع الاجسام والفسطان بالكلية في المفرد مثله المسئلة العاشرة
في امتناع الخلا **قال** وهذا المكان لا يصح عليه الخلو من شاغل
والا لساو حركة العاين حركة عدمه عند فرض معاو
اقل بنسبة زمانيهما **اقول** اختلج الناس في هذا المكان
فذهب قوم الى جواز الخلا وذهب اخرون الى امتناعه وهو اختيار
المصنف واستدل عليه بان الخلا لو كانت كانت الحركة مع
العاين كالحركة مع عديم العاين والتالي بالضرورة فالمدغم
مثله ويبان الشبهة اناء ابرضا متحركا يقطع مسافة ما
خالية في ساعة ثم يفرض تلك المسافة متمثلة فان زمان الحركة
يكون احوال لان الملا الموجه في المسافة معاو والمتحرك عن
الحركة فليعرضه يفكهما في ساعتين ثم يفرض ملا اخر ارفع من
الاول على نسبة زمان الحركة في الخلا الى زمانها في الملا وهو
النصف فيكون معاو فته نصف المعاو في الاولى فيتحرك كها
المتحرك في ساعة لكان الملا الرفيع معاو ف ايضا فتكون
الحركة مع العاين كالحركة بدونه وهو باكل المسئلة الحادية
عشر في البحث عن الجهة **قال** والجهة كبر الامتراء
الحاصل في ما خذ الاشارة **اقول** لما بحث عن المكان وكانت
الجهة ملازمة له حتى نكرانها واحد عفيه بالبحث عنها وهي على
ما بشرها جماعة من الاولين عبارة عن كبر الامتراء الحاصل
في ما خذ الاشارة وذلك لاننا نتوهم امتراء اخذنا من المشير
ومنتهيا الى المشار اليه وذلك المنتهي هو كبر الامتراء
الحاصل في ما خذ الاشارة **قال** وليست بنفسية

الحل هذا حكم اختلاف ذلك وهو ما يخرج منصفه بالكيفيات الفعلية عن الحرارة والبرودة وما
ينسب اليها ولا الكيفيات لانفعالها عن الرطوبة واليبوسة وينسب اليها وغير منصفه لجوازها
الثقل والخفة واستدلوا على ذلك بان الافلاك لو كانت حارة لكانت في غاية الحرارة والثقل
والقدم مثله بيان الشرطية الفاعل بوجود في مادة بسيطة لا ما يق لها في حصول كمال الاثر وما
يطلقون التالي ان الهواء العالي ابرد من الهواء الملاصق لسطح الارض وكذا لو انقضت البرودة
ليبلغت الغاية منها فكان يستولى الجود على العناصر فما كان يكون غنى من الحيوان ولما كان
يقول لا يلزم من انقضاء الحرارة حصول النهاية لان التمدد والضعف مختلفان بالنوع
ولا يلزم من انقضاء الماهية نوعا ما انقضاءها النوع الاخر ولهذا كان الهواء مقتضيا للسخن
ولم يقتض المبالغ منها ولا يصح الاعتدال بان الرطوبة مانعة من الكمال لان الرطوبة لا يمنع من كمال
السخن اذا اخذت بمعنى السلب لا بمعنى البرق والظاهر لا يمكن ان يكون الطبيرة الفلكية يقتضي
ما يمنع من الكمال لان الرطوبة اذا انقضت من كمال الحرارة كانت الطبيرة الواحدة يقتضي ابرد
شنا فحين اذا عرفت هذا فيقول لما انقضت الحرارة والبرودة انتفى لانها اعني الثقل
والخفة **الحل** شفاة **اقول** استدلو على شفاة الافلاك بوجوب من احدى اقسامها بسيط وهو
منقوض القدر الثاني انها لا تحجب ما وراءها عن الابصار فانا نرى النواير وهي في هذه النواير
وهذا ايضا ظني لا يفيد اليقين لجواز ان يكون لها لون ضعف غير حاجب على الابصار كما في
البور **المسئلة الثانية** في البحث عن العناصر البسيطة **قال** واما العناصر البسيطة فاربعة كونه الثاني
والهواء والماء والارض واستبعد عدد هاتين من اقسام الكيفيات الفعلية لانفعالها **اقول**
لما فرغ من البحث عن اجرام الفلكية من البحث عن اجسام العنصرية وهي اما البسيطة او مركبة لما
كانت البسيطة جزءا من المركبة وكان البحث عن الجوز متقدما على البحث عن الكل قدم البحث عن
البسيط واعلم ان البسيط العنصري اربعة فاقربها الى الفلك النار والهواء ثم الماء ثم الارض
مركزها ومركز العالم لان النار حارة في الغاية فطليق العلو والهواء حار في الغاية فظلل العلو
فوق باقي العناصر والماء بارد وطيني فلولا الارض ابرد العناصر فطليق المركز وهذه الاربعة كرات
منطبق بعضها على بعض لسا طنها لان خوف التمزق اذا امتزجت وقت بعديته في بعض البلاد ولم يجب
في البلاد الخالف لذلك الملمد في الطول في ذلك الوقت بعينه والماء على خط من خطوط انصف
الهيان الحجاب الشمالية يردا عليها ارتفاع القطب الشمالي فمحصلا من الجوز وبالعكس هذا يدل

على كبر

على كبر الارض والافلاك والاختلاف لا يثبت في الكبر لصغرهما بالمقارنة اليها واما الماء فلان
واكب الجوز اذ اقرب من جبل ظهرت له قلة ولا ثم اسفله ثانيا والبعد بينه وبين الفلك اكثر
عابديه وبين الاسفل والنسب فيه منع جذب الماء عن الكا بصار لا اسفل واما الباقان فلما
مررت بسبلطهما وهي يقتضي الكبر واما استبعاد هذه العناصر فاختارها في اربع من اقسامها
الكيفيات الفعلية والافعالية عن الحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة **قال** وكل منها ينقلب
الى الملاصق والما العنصر بواسطة اربع اقسام **اقول** هذه العناصر الاربعة كل واحد منها ينقلب
الى الاخر اما ابتداء كبر وذه النار هواء او بواسطة واحدة كبر وهما ماء بواسطة انقلابها
هواء ثم انقلاب الهواء او بواسطة كبر وهما ارضا بواسطة انقلابها هواء ثم ارضا
والاصل في ان غالب الامر انقلاب العناصر الى الاضعف كالانقلاب النار هواء ابتداء والى البعيد
بواسطة وبدل على انقلاب كل واحد منها الى صاحبه ما نشاهد من ضرورة النار هواء عند
الامطار وضرورة الهواء نار عند الحاح النبع وضرورة الهواء ماء عند حصول البرد في الجوف
وانقضاء السحاب المطر من غير حصول بخار اليه وضرورة الماء هواء عند استخفافه وضرورة
الماء ارضا كما نرى في الجبال العالية الجارية ارجال اصلية وضرورة الارض ماء كما نرى في
مياهها حارة ويحلون فيها انصباذ اصلية حتى يصيرها حارة **قال** فالنار حارة بالبنية
شفاة تحركها السبعين طيفة واحدة وقوة على حاله المركب اليها **اقول** لما فرغ من الاحكام
المشتركة بين العناصر فرغ في البحث عن الكيفيات المنخفضة كل عنصر عنصر واما النار فذكر من
الحكاية ستة الاول انها حارة الحس يدل على حرارة النار الموجودة منعنا واما النار البسيطة
التي هي الفلك الاثر فالحا كذلك لوجود الطبيرة فاليمن العاين ولسا طها فان الحرارة موجودة
في النار التي عندنا مع امتزاجها بالصلد وكيف النار الصرفة الثاني انها بالبنية وهو معلوم بالحق
انهم ان عن اليبوسة بالابيض في بعض الاماكن عن رها ما يغير شكله بالاشكال الغريبة فالنار البسيطة
هذه المعنى الثالث انها شفاة والاحتجاب النواير عن الابصار ولان النار كمالا كانت اقرب الى الشفاة
كانت اقرب الى الفلك فالتحليل الرابع انها تحرك بالبعية وهو حكم ظني لانهم لما راوا الشمس تحرك
جسمها كحركة النار ثم طلبوا العلل فقالوا ان كل جزء من الفلك يتبع مكانا الجزء من النار
فانما انقلب ذلك الجزء الثقيل الثقيل فيكون فيه كاساكن في البعية مكانا الجزء من النار وهذا ضعيف
لان الشمس لا تحرك الحجة واحدة بل قد يكون الى الشمال او الى الجنوب احرر وما ذكره

منه العلة فهو بعيدا لان حركة كره الهواء والماء والارض مع ان الفلك بسيط اجزاء له ولو فرق
له اجزاء كانت متساوية فكيف يصح اختلافها في كون بعضها مكانا البعض اجزاء النار والبسطه
والبعض الاخر مكانا الاخر الخامس انها ذات طبقة واحدة وذلك لقوتها على حالة ما ياربها فلا يحد
في مكانها غير السادس انها قويه على حاله المركب اليها وذلك ظاهر **قوله** والهواء حار رطب
شفاف له اربع طبقات **قوله** لما فرغ من البحث عن حكم النار شرح في البحث عن الهواء الملاصق
لها وذكر له احكاما اربعة الاول انه حار وذلك فيما يرجع الى الكيفية العقلية وقد وقع التشابه
وقد وقع التشابه في كثر الناس في ذلك حاله في الغاية لان الماء اذا اراد جليده هو يمتلئ
وتدفع المشاعر فيه فالكثير الناس في ذلك حاله في الغاية لان الماء اذا اراد جليده هو يمتلئ
لتحني ومع استحكام الشخص في ذلك حاله في الغاية لان الماء اذا اراد جليده هو يمتلئ
بلغ فيها الغاية لوجود العلة الحادثة من الماء في الثاني انه رطب يعني به قوله قبول الانكسار في
المياه وذلك في هذه النماذج الى الكيفية الانعكاسية الثالثة شفاف وهو ظاهر لعدم
مرفا البصر الرابع انه ذو طبقات اربع الطبقة الاولى الملاصقة للارض الثانية الطبقة المارة
بسيما لظها من الاجزاء الثلاثة الطبقة العزلة الرابعة الطبقة المتفرجة بين النار
والماء بارد رطب شفاف محيط بثلثة ارجاء الارض له طبقة واحدة **قوله** في الماء خمسة احكام
انه بارد والحسن يدل عليه لا يمتزج مع نفاث المحنات الخارجة بحسب برده واخلاقها والارض على ان
الارض ابرد منها لانها اكثف واكثر من المحنات والحركة الفلكية وقيل في قول ان الماء ابرد لانها
تلك وهو ضعيف لا الشئ قد يكون اشد برديا من الحس لا يكون في نفس الامر كذلك كما في جبال السخو
وهذا كانت السخو في الاجسام الذاتية كالحجار وغيره اشد في الحس من النار والارض الخايرة عند
بغير اتصال النار والارض في تلك الاصل لطافتها فلا يدوم انما كذلك هذا الماء للطافة بسيط
على العنق وتصل الى عنق كل جزء منه وتصل الى به بخلاف التراب المتأخر عنه من عروق كان الاجسام
من الماء اكثر **قوله** انه رطب هو رطب يعني البلية وقيل انه يفيض الجود لانه بارد رطب والبردي
الجود في الارض السيلان له بسبب سخونة الارض والهواء والارض وطبقة لا تفيض الجود **قوله** انه
شفاف لانه مع مرافقه لا يحجب عن الابصار وقيل انه يكون والامكن من ثلث الطبقات لونه لم يحجب
الابصار **قوله** انه محيط كثيرا الارض وهو حكمه لانهم جعلوا العناصر متعاد له ولا الاستحالة الاضيق
وعدم عنصره فلو احاطت بثلثة ارباع الارض لكان اقل من الارض اذا كان محيطا كثيرا الارض كان
هو الجود الا انما ان يكون فوق الارض او تحتها فالثاني بطلوا لانهم اصغروا الارض عن الارض

هو البحر

وهو البحر **قوله** انه ذو طبقة واحدة هو البحر وعظم **قوله** والارض باردة بالية ساكنة في الوسط
شفافة طائفة طبقات **قوله** في الارض احكاما خمسة **قوله** انها باردة لانها اكتشف وقد
سلف البحث في انقارها بالية طاهر **قوله** انها بالية وهو ايضا ظاهر **قوله** انها ساكنة في الوسط
وقد انا في ذلك جماعة فذهب قوم الى انها تتحرك الى السطح واخرون الى العلو واخرون
الى الاستدارة والحق فلا بد من ذلك كله لا لما وصل البحر الى اليابسة كانت هادئة ولما تزلزل
البحر المرعى الى فوق ان كانت صاعدة ولما سقطت الى اسفله ان كانت تتحرك على الاستدارة
وقد اشار في هذا الحكم الى فائدة بقوله في الوسط هو رطب على من زعم انها ساكنة بسبب عدم بناها
من جانب السفلى لان حيثما الطبع وبيان بطلان هذا القول لان الاجسام متناهية
انها متفارقة وقد وقع فيه منازعة بين القوم فذهب جماعة اليه لانها بسيطة وذات اجزاء
الى المتحرك لانها شاهدة الارض فان كانت بسيطة فاما وان كانت متحركة فغيرها كانت
الارض عليها اقل في كثر الشفافية انك ليس كذلك ثم نقضوا كبرى اولئك بالقرع
انه بسيط في طبقاتها وثلثة طبقات هي ارض فحده وهي المركز وبارد رطب طين
بعضها مكشوف هو البرد وبعضها احاط به البحر **المسئلة الثالثة** في البحث عن المركبات **قوله**
واما المركبات فهذه الاربعة اسطقساتها **قوله** لما فرغ من البحث عن البساطة شرح في
البحث عن المركبات شيئا من ذلك بالبحث عن بساطتها واعلم ان المركبات ثمانية في هذه
العناصر الواحدة الاربعة لان العنصر الواحد بسيط لا يقع به التفاعل فلا بد من كثره ولما دل
الاستقراء على انقضاء صاحبه ما عدا الكيفية الاربعة اعني الحرارة والبرودة والرطوبة والبسوة
او ما يسميها الفعل والانفعال وجب ان يكون التفاعل اما هو في هذه الاربعة وجب ان يكون
لما كانت الانقضاء هذه العناصر الاربعة لا يبرهن هذه العناصر من حيث اجزاء العالم ليس كانا
من حيث انها مركبات منها المركبات من المعادن والنبات يسمى اسطقساتا **قوله** وهي حارة
عند تفاعل بعضها في بعض **قوله** المركبات عند محقق الاوائل تحت عند تفاعل هذه العناصر
الاربعة بعضها في بعض الى ان تسمى الكيفية المتوسطة المسماة بالمزاج وهذا هو محيط المحيط
على الساعين واما على نقي ذلك قال ان هذا اجزاء هي اجزاء عظام واجزاء
هي خسوف غير ذلك من جميع المركبات وهي خسوف متين في العالم يمتلئ منه فاذا اجتمع
اجزاء من طبيعته واحد فظن ان تلك الطبيعة صلبة فذلك بل تلك الطبيعة كانت

خفا

موجودة في الحادث التركيبية والضرورة فاضد بطلان هذه المقالة فان شاهدتها في الواقع
وربما يخرج ذلك من الصفات الحادثة **قال** فيقول الكيفية في المادة فكيف في كيفية او كيفية
تتألف في الكيفية من المراتب **اولا** المراتب المركبة لما حصل منها في هذه العناصر بعضها
في بعض من في كيفية هذه التفاعل في العلم ان الحادث بالبارد او الرطب والبارد في كونهما
في الاخر من اجل ان يتقدم فعل احدهما على الفعل الاخر فيكون في كل واحد منهما غير المنفصل ففعل الفاعل هو الصورة والمنفصل هو
في فاعله ان يكون الفاعل في كل واحد منهما غير المنفصل ففعل الفاعل هو الصورة والمنفصل هو
المادة وينفصل الماتمة الحارة من الماء البارد فاعله ان يكون الفعل والافعال في الحادث والبارد
هناك موجود مع انه لا صورة تقتضي الحرارة في الماء البارد وفعل الفاعل هو الكيفية والمنفصل
هو المادة مثلا بفعل حرارة الماء الحار في مادة الماء البارد فيكون البرودة التي هي كيفية الماء البارد
وتحصل كيفية متناهية بتوسط بين البرودة والحرارة هي المراتب وهذا اختيار المصنف في نظرات
المادة انما تنفصل في الكيفية الفاعلية في غيرها ويوجب في كونهما كونهما في الوجود والاختلاف
والاعتماد في الشيء الواحد في الوقت الواحد بالنسبة الى الشيء واحد وهو **قال** مع حفظ صور البسائط
اولا تنقل الشيخ في هذا الموضع في كتاب الشفاء ان ههنا من هذا صياغها عجيبا وهو ان البسائط
اذا اجتمعت وتفاعلت بطريق صورها النوعية المعقودة لها وحدثت صورة اخرى في غير ما سبقت
المناج ذلك في الكيفية اجتمعت ان العناصر لو بقيت على طبيعتها حتى انصف الحية النار في تلك الصورة
التي ان بعض النار انفرادها فافرض بنيت بها الى ان يصير حارها الى ذلك الحد الذي حصل لها عند كونهها
جزائرا الى ان يصير النار البسيطة حارا بطلت النج فان ذلك يكون كونهما وصادا لا امر حار لان الكبر
مع الاكثار والطبايع اقية مع اكثار الكيفيات وينقص ما ذكره بوردو عليم لان من ههنا ان
الحية النار في بطلت نارته عند امتزاجه وينصف بصورة الحية ويجوز عرض هذا العام
للماء البسيط فان شرط التركيب ان هو جابيا **قال** ثم تختلف الامور في الاعداد بحسب ما يوجد
من الاعتدال **اولا** الامور في المركبات هي المكونة لمكونات الصور والقوى المكونة والنباتات
والحيوانية او المركبات كلها اشتركت في طبيعة الحية ثم اختلفت في هذه القوى فبعضها انصف
بصورة الفعالية مع ما تقدم التقدير والتسمية والتوليد لا غير وهي النفس النباتية وبعضها بغير ذلك
الحسن والحركة لا راديه وهي النفس الحيوانية فلا بد ان يكون هذا الاختلاف الامور بحسب ما
يوجد ههنا الاعتدال في كل من كان من اجزاء الحية لا اعتدال في نفس العمل **قال** مع عدم ثباتها بحسب

الشخص

الشخص وان كان لكل نوع طرازا فراطو تفريطا وفي **اولا** الامور تختلف باختلاف صفاتها
البسائط وكبرها وهذا الاختلاف بسبب البصر والكبر من متناه فكانت الامور كذلك في متناهية
بحسب الشخص وان كان لكل نوع طرازا فراطو تفريطا فان نوع الانسان مثلا له مزاج خاص متدل بين
طريقتي ههنا فراطو تفريطا في ذلك المزاج الحار فيتمثل على ما لا يتناهى من الاخر في الشخص ولا يخرج عن حد
المزاج الانساني وكذلك كل نوع اخر فاعلم ان الامور تتغير لان البسائط ان تتساوى فيه وهو
الاعتدال لا يتغير احد ههنا فاعلم ان الاعتدال ان الاعتدال بين او البارد مع او الحار في الرطب واليابس او
البارد مع او البسيط الرطب مع اعتدال المعليين واليابس مع **قال** العقل الثالث في تغير الحكم الاجسام
وتغير الحكم الاجسام في وجوه التباين لوجوه تفاوت ما فرض له من متناهية به عند ما يستخرج فرض متناهية غير
الافترق من التباين في الاجسام شرع في التباين في احكامها اذ قد كان سبق التباين في بعض احكامها وهذا
يشتمل على ما في الاول في متناهية الاجسام وقد اتفق اكثر العقلاء على ذلك فاما ما في الفقيه كما الهند واستدل
على ذلك بوجهين الاول برهان النطبي فيقول ان الابعاد ولو كانت غير متناهية لا يمكن ان تفرض خطين
متناهيتين بينهما ما واحد ثم يفصل بينهما قطعتين تطويع ثم يطبق احد الخطين على الاخر بان يجعل اول امرهما
متقابلا لاول الامر وثاني الاول متقابلا لثاني الثاني والثالث لثالث الثالث وهكذا الى ما لا يتناهى فان سمي
كذلك كان التباين مثل الزايد وهو في الضوا ان انقطع المقطر ينقطع الزايد لان الزايد انما زاد بمقدار
مواضع المقطوع والزايد على المتناهي بمقدار متناهية يكون متناهيان لخطان متناهيان وهو المظهر اذ عرفت هذا
لنخرج الى تبين الفاظ الكتاب في قوله وتغير الحكم الاجسام في وجوه التباين في اشارة الى الدعوى مع بساطة على كون هذا
واجبا لكل جسم وقوله الوجوه ايضا فان فرض له متناهية بمقدار لوجوه ايضا في الخط الذي فرض له متناهي
المتناهي لا فرضنا الخطين غير متناهيتين المتناهي في قوله متناهية بمقدار متناهية عند تعاقبها عند تعاقبها الخط المتناهي
بالخط الكامل المتناهي في عدم التناهي ومعنى المقابلة ههنا متناهي كل جزء من الكمال وقوله مع فرض
عنه يعني مع فرض قطع من الخط الذي فرضنا متناهيان فاما خط لنا في معنى هذا الكلام **قال** والحفظ
النسبة بين متناهيين او متناهية او متناهية عليه مع وجوب ايضا في الثاني **اولا** ههنا هو الدليل الثاني على ثبات
الاعداد وتفرده اما اذ فرضنا زائدا يخرج ضلعها الى ما لا يتناهى على الاستقامة فان النسبة بين زائدة الضلعين
وزائدة الاعداد التي اشتمل الضلعان عليها محض طرحت كلما اراد الضلعان زادت الاعداد على النسبة فانه
فاذا استمرت زيادة الضلعين الى ما لا يتناهى استمرت زيادة الاعداد منها الى ما لا يتناهى ومع وجوب ايضا في الثاني
اعني البعد بينهما المتناهي لاضاع احصاء ما لا يتناهى بين طريقتي **المسئلة الثانية** فان الاجسام متناهية

الشخص

الحركة صفة الجسم فيلزم فء منه والجواب ما تقدم من ان
السبب لا يستدعي الزمان والالزم التسلسل **قال** الفصل
الرابع في الجواهر المجردة اما العقل فلم يثبت دليل على امتناعه
اقول لما برغ من البحث عن الجواهر المفارقة لشرع في البحث
عن الجواهر المجردة ولنعدها عن الجسم اخرها عن البحث عن المفارقة
وفي هذا الفصل مسائل المسئلة الاولى في العفول المجردة واعلم ان
جماعة من المتكلمين نفوا هذه الجواهر واحتجوا بانها لو كان
ها هنا موجود ليس بخمس ولا جسماني لكان مشاركا للواجب
الوجود في هذا الوصف فيكون مشاركا له في ذاته وهذا الكلام
سحيق تارة الاشتراك في الصفات السلبية لا يقتضي
الاشتراك في الذوات فان كل سبطين يشتركان في سلب
ما عداهما عنهما مع انتفاء الشركة بينهما في الذات بل الاشتراك
في الصفات الثبوتية لا يقتضي اشتراك الذوات لان الاشياء
المختلفة قد يلزمها الالزام واحد فاذا ثبت ذلك لم يلزم من كون
هذه الجواهر المجردة مشاركة للواجب في وصف التجرد
وهو سلب مشاركتها له في الخفية فلماذا لم يجرم المصنف
رحمه الله ببقية هذه الجواهر المجردة **قال** وادلة موجود
مدخولة كفولهم الواحد لا يصدر عنه امران ولا سبب لمشروط
باللاحق في تأثيره او وجوده ولا لما انتهت صلاحية التأثير
عنه لان المؤثر هنا مختار **اقول** لما بينا انتفاء الجزم بعدم
الجوهر المجرد الذي هو العقل شرع في بيان انتفاء الجزم بثبوته
وذلك ببيان ضعف ادلة المثبتين واعلم ان اكثر الفلاسفة
ذهبوا الى ان المعلول الاول هو العقل الاول وهو موجود مجرد

عن الاجسام والمواد في ذاته وتأثيره معاشق ان دخل العقل بصدر
عنه عقل وذاك لتكثر، باعتبار كثرة جهاته الحاصلة
من ذاته ومن فاعله ثم يصدر عن العقل الثاني عقل ثالث وذاك ثانيا
هو كذا في الى ان ينتهي الى العقل الاخير وهو المسمى بالعقل العقلي
والعقل المذكور الاخير التاسع وهو ذلك القمر واستدلوا على ثبات
الجواهر المجردة التي هي العفول بوجود الاول فالاول ان الله تعالى واحد
ولا يكون علة للمتكثر فيكون الصاء عنه واحدا فلا
يخلو اما ان يكون جسما او ماء او صورة او نفسا او عرضا
او عقلا ولا فسام كلها باحالة سوى الاخير اما الاول فلا
كل جسم مركب من الماء والصورة وقد بينا ان المعلول الاول
يكون واحدا والى هذا القسم اشار بقوله الواحد لا يصدر عنه
امران واما الثاني فلا الماء هي الجوهر القابل فلا يصلح
للباعلية لان نسبة القبول نسبة الامكان ونسبة الباعل
نسبة الوجوب ويستحيل ان يكون نسبة الشيء الواحد الى الواحد
نسبة امكان ووجوب واذا لم تصلح الماء للباعلية لم
تكثر هي المعلول الاول السابق على غيره لان المعلول الاول يجب
ان يكون علة فاعلية لما بعده والى هذا القسم اشار بقوله
ولا لما انتهت صلاحية التأثير عنه اي لا سبب للماء
التي لا تصلح ان تكون فاعلا واذ لم تكن سابقا لم تكن هي
المعلول الاول لما بينا ان المعلول سابق على غيره من العلويات
واما الثالث فلا الصورة معتبرة في باعليتها وتأثيرها
الى الماء لانها اما ان تؤثر اذا كانت موجودة مشخصة
وانما تكون كذلك اذا كانت مقارنة للماء ولو كانت

الصورة هي المعلول الاول السابق عليه لكانت مستغنية
في علميتها عن الماء وهو محال والحاصل ان الصورة محتاجة في
وجودها الشخص الى الماء فلا تكون سابقة عليها وعلى
غيرها من الممكنات لاستحالة اشتراك السابق باللاحق والى
هذا الفسخ اشار بقوله ولا سبق لمشروك اية الصورة باللاحق
اي بالماء في وجوده واما الرابع فلان النفس انما تفعل بواسطة
البدن فلو كانت هي المعلول الاول لكانت علة لما بعدها من
الاجسام فتكون مستغنية في فعلها عن البدن فلا تكون
نفسا بل عقلا وهو محال في اعمام مشروطة بأسرها بالاجسام
فلو كانت سابقة عليها لكان السابق مشروكا باللاحق في
تأثيره المستند اليه وهو محال والى هذا اشار بقوله ولا سبق
لمشروك اية النفس باللاحق في الجسم في تأثيره واما الخامس
فلان العرض محتاج في وجوده الى الجوهر فلو كان المعلول
الاول عرضا لكان علة للجواهر كلها فيكون السابق
مشروكا في وجوده باللاحق وهو باطل بالضرورة واليه
اشار بقوله ولا سبق لمشروك باللاحق في وجوده والحاصل
ان الصورة والعرض مشروكان بالماء والجوهر فلا يكونان
سابقين عليهما والنفس انما تؤثر بواسطة الجسم فلا تكون
متقدمة عليه تقدم العلة على المعلول والى استغنت في تأثيرها
عنه اذا عرفت هذا الدليل فنقول بعد تسليم اصوله انه انما
يلزم لو كان الموتر موجبا انما اذا كان مختارا فلا يلزم
المختار تتعدا آثاره وابعاله وسيأتي الدليل على انه
مختار **قال** وقولهم استدراك الحركة توجب الارادة

المستلزم

المستلزم للشبهة بالكمال اذا طلب الحاصل فعلا او قوة
يوجبا لا انقطاع وغير الممكن محال لتوقفه على امر ما وجبا
انقطاعه وعلى حصر اقسام الطلب مع المنازعة في امتناع
طلب المحال **اقول** هذا هو الوجه الثاني من الوجوه التي
استدلوا بها على اثبات العفول المجردة مع الجواب عنه وتقرير
الدليل ان نفول حركات السموات ارادية لانها مستديرة وكل
حركة مستديرة ارادية لان الحركة اما طبيعية او قسرية
والمستديرة لا تكون طبيعية لان المطلوب بالطبع لا يكون
متروكا بالطبع وكل جزء من المسافات في الحركة المستديرة
فان تركه بعينه هو التوجه اليه واذا انتفعت الطبيعية
انتفعت القسرية لان الفسخ على خلاف الطبع وحيث لا طبع
فلا فسخ وثبت انما ارادية وكل حركة ارادية فانما تستدعي
مطلوبا ولان العبد لا يدوم وذلك المطلوب يجب ان يستكمل
الطالب به والالام يتوجه بالطلب نحو فاما ان يكون كمالا
في نفسه او لا والثاني محال والالحاز انقطاع الحركة لانه لا بد
وان يظهر لذلك الطالب ان ذلك المطلوب ليس بكمال في
ذاته فيترك الطلب واذا كان المطلوب كمالا حقيقيا فاما
ان يحصل بالكلية وهو محال والالوفت الحركة فيجب
ان يحصل على التعاقب ولما كان كمالات الفلك حاضرة
باسرها سوى الوضع لانه كمال في جوهره وباقى مفعولاته
غير الوضع فان او ضاعه الممكنة ليست حاضرة باسرها
اذا لا وضع يحصل له الا وهناك او ضاع لانها معدومة
عنه ولا يمكن حصولها دفعة في انما تحصل على التعاقب

ثم ان الفلك لما تصور كمال العقل وانه لم ينف فيه شيء بالقوة
الا وقد خرج الى الفعل اشتاق الى التشبيه به في ذلك ليخرج
ما فيه بالقوة الى الفعل ولما تعذر ذلك فوجه استخراج كماله
في اوضاعه على التعاقب فبعد ظهر من هذا وجود عقل يتشبه
به الفلك في حركته فان كان واحد الزم تشابه الحركات
الفلكية في الجهات والسرعة والبطو وليس كذلك فيجب
وجود عقول متعددة بحسب تكثر الحركات والجهة والسرعة
والبطو لا يقال لا يتحرك لاجل دفع السافل او لم لا تختلف في
السرعة والبطو والجهة كذلك لاننا نقول الفلكيات
اشرف من هذا العالم ويستحيل ان يفعل العالي شيئا لاجل السافل
والا لكان مستكملا به والكامل مستكمل بالنافع هذا خلف
ولا يمكن ان تكون الحركة في اصلها ولا في هيتها لاجل دفع
السافل فهذا تقرير الدليل **والجواب** ان هذا مبني على
دوام الحركة ونحن قد بينا حدوث العالم فيجب انفكاكها
في كل هذا الدليل من اصله وايضا هذا الدليل يتوقف على حيز
افساح القلب والافساح التي هي كروها ليست حاصلة سلمنا
لاكن لم لا يجوز ان يكون القلب لما يستحيل حصوله اولما هو
حاصل ولا شعور للطالب بذلك ونمنع وجوب الشعور بذلك
ثم نقول لا نسلم ان الحركة الفلكية دورية بل لا تتحرك
على الاستقامة سلمنا انها دورية بل لا تكون فسرية قوله
انتبا الطبع يقتضي انتبا الفسرفلنا ممنوع بان حركة
المحمول بالحاوي حركة فسرية وان كانت بالعرض وهي دورية
سلمنا لكان الحركة ليست مقصودة بالذات بل بالانفراد

لغيرها فلم حصر في ذلك الغير في استخراج الاوضاع ولم لا
يجوز ان يكون للفلك كمالا في غير الاوضاع معرومة
كالتغلات المتجردة وايضا فانه على قدر خاص في بيان
انواع الكم عنه معرومة وكثير من انواع الكيف
فلم اوجبت الحركة في الوضع للتشبيه باستخراج انواع الاوضاع
ولم توجبوا استخراج بيان الاعراض من الكم والكيف بل
الالوان معرومة مع استحالة حصولها له عندكم فلم لا يجوز
مثله في الاوضاع سلمنا ذلك لانه لم اوجبت وجود عقل
يتشبه به الفلك ولم لا يقال ان خروج الاوضاع كمال مفقود
له فيتحرك لطلبه من غير حاجة الى تشبيهه به سلمنا الاكثر
لم اخلت دفع السافل وحديث الاستنباط مع انه حكايه غير
لازم وبالجملة فهذا الوجه ضعيف جدا انما اعرفت هذا
فمرجع الى تتبع الفاظ الكتاب في قوله وقوله فمراد بالجر
عكسا فوله كفوله وقوله استدانة الحركة توجب
الارادة اشارة الى ما قلنا عنهم من ان الحركة المستديرة
لا تكون الا ارادية وقوله المستندمة للتشبيه بالكامل
اشارة الى ان الغاية من الحركة ليس كمالا يحصل في جهة
ولا يمنع من الحصول بل هو التشبيه الحاصل على التعاقب
وقوله ان طلب الحاصل فعلا او قوة يوجب الانفكاك
اشارة الى ان ذلك الكمال ليس حاصلا بالفعل والالوفقت
الحركة ولا بالقوة التي يمكن حصولها في جهة كذلك
ايضا وقوله وغير الممكن محال اشارة الى ان الكمال انما
كان متمنع الحصول استحالة كليه وقوله لتوقفه على دوام

ما أوجبنا انقطاعه إشارة الى بيان ضعف هذا الدليل فانه مبني
على إجماع الحركة وقد بينا وجوب انقطاعه وقوله وعلى حصر اقسام
الطلب إشارة الى اعتراضنا وهو ان يمنع حصر اقسام الطلب في انه
اما ان يكون كمالا حاصلًا او ممنوع الحصول وتحصل على التعاقب
وقوله مع المنازعة في امتناع طلب المحال لجواز الجهل على الطالب **قال**
لا علية بين المتضايقين والا لا يمكن الممتنع او علل الافوى
بالا ضعف لمنع الامتناع الذاتي **اقول** هذا هو الوجه
الثالث من الوجوه التي استدلوا بها على اثبات العفوانة فمن ان
نفول الافلاك ممكنة فلها علة في ان كانت غير جسم ولا
جسماني ثبت المطلوب وان كانت العلة جسمانية لزم الدور
وان كانت جسمانية ما ان يكون الحاوي علة للمحمول او بالعكس
والثاني محال لان المحمول اضعف من الحاوي فلو كان المحمول علة
لزم تعليل الافوى الذي هو الحاوي بالا ضعف الذي هو المحمول وهو
محال والاول وهو ان يكون الحاوي علة في المحمول محال ايضا وبيانه
يتوقف على مقدمتين احدهما ان الجسم لا يكون علة الا بعد
صيرورته شخصًا معينًا وهو ظاهر لانه انما يؤثر اذا صار
موجودًا بالفعل ولا وجود لغير الشخص الثاني ان المعلول
حال فرض وجوب العلة يكون ممكنًا وانما يلحقه الوجوب
بعد وجوب العلة ووجوبه الثالثة ان الاشياء المتضاحية
لا تتخالف في الوجوب والامكان اعرفت هذا فنقول لو
كان الحاوي علة للمحمول لكان متقدمًا بشخصه المعبر على
وجود المحمول فيكون المحمول حينئذ ممكنًا ويكون اتقيا

الخلاصة

الخلاصة ممكنة لانه مصاحب لوجود المحمول لا كذا الخلاصة ممنوع
لذاته والجواب بعد تسليم امتناع الخلاصة لا تسلم كون الامتناع
ثانيًا اعرفت هذا فنرجع الى تتبع العاقل الكتاب فنقول
قوله لا علية بين المتضايقين الذين يهيم من هذا الكلام انه لا علية
بين الحاوي والمحمول وسما هما المتضايقين لانه اخذهما من حيث
هما حاوي ومحمول وهذا الوصفان من باب المضاف وقوله
والا لا يمكن الممتنع إشارة الى ما بيناه من امكان الخلاصة الممتنع
لذاته على تقدير كون الحاوي علة وقوله او علل الافوى بالا ضعف
إشارة الى ما بيناه من كون الضعيف علة في القوي على تقدير كون
المحمول علة للحاوي وقوله لمنع الامتناع الذاتي إشارة الى ما
بيناه في الجواب من المنع من كون الخلاصة ممنوعة لذاته وهذا
ما بيناه من هذا الموضوع المسئلة الثانية في النفس الناطقة
قال واما النفس فهي كمال اول جسم طبيعي الى غي حياة
بالقوة **اقول** هذا هو البحث عن احد انواع الجوهر وهو البحث
عن النفس الناطقة وقبل البحث عن احكامها شرع في تعريفها
وقد عرّفها الحكماء بانها كمال اول جسم طبيعي الذي في
حياة بالقوة لان الجسم اذا اخذ بمعنى المادة كانت النفس
المنظمة اليه الذي يحصل من اجتماعها نبات او حيوان
او انسان صورة واذا اخذ بمعنى الجنس كانت كمالا لان طبيعة
الجنس قصة قبل الفصل وقد عرّفوا النفس بالكمال دون الصورة
لان النفس الانسانية غير حالة في البدن فليست صورة له
وهي كماله واعلم ان الكمال منه اول وهو الذي يتنوع به الشيء
كالوصول منه ثانيا وهو ما يعرض للتنوع بعد كماله من صفاته

اللازمة والعارضة بالنفس من القسم الاول وهي كمال الجسم
كبيعي غير صناعي كالشجر وغيره وليست كمال لكل طبيعي
حتى البسايك بل هي كمال الجسم طبيعي التي تصدر عنه افعاله
بواسطة الامات ومعناه كونه والاقت يصدر عنه بتوسطها
وغير توسطها ما يصدر من افعال الحياة التي هي التعدي والنمو
والتوليد والادراك والحركة الارادية والنكف المسئلة
الثالثة في ان النفس الناحفة ليست هي المزاج **قال** وهي
مغايرة لما هي شرك فيه لاستحالة الدور **اقول** ذهب
المحققون الى ان النفس الناحفة مغايرة للمزاج وعليه ثلاثة
اوجه الاول ما ذكرنا او ايل ان النفس الناحفة شرك في حصول
المزاج لان المزاج انما يحصل من اجتماع العناصر المتضادة
فعلة ذلك الاجتماع يجب ان تكون متقدمة عليه وكذا
شرك الاجتماع وهو النفس الناحفة فلا تكون هي المزاج
المتاخر عن الاجتماع لاستحالة الدور وفي هذا الوجه نظر كرايم
عللوا حدوث النفس بالاستعداد الحاصل من المزاج فكيف
جعلوا الان حدوث الاجتماع من النفس وللشيخ هنا كلام
كثير ليس هذا موضع ذكره **قال** ولما نعت في الافضا
اقول هذا هو الوجه الثاني وتفريه ان المزاج بما نع
النفس في مقتضاها كما في الرعشة فان مقتضى النفس
الحركة الى جانب ومقتضى المزاج حركة الى جانب اخر
وتضاد الاثار مستدعي تضاد المؤثر فما هنا الممانعة بين
النفس والمزاج في جهة الحركة وكذلك قد يقع بينهما
الممانعة في نفس الحركة انما بان تكون الحركة نفسانية

لا يقتضيها المزاج كما في حال حركة الانسان على وجه
الارض فان مزاجه يقتضي السكون عليها ونفسه تقتضي الحركة
او بان تكون طبيعية لا تقتضيها النفس كما في حال الهوى **قال**
ولكل ان احدهما مع ثبوت الآخر **اقول** هذا هو الوجه
الثالث الدال على ان النفس مغايرة للمزاج وتقرين ان الادراك انما
يكون بواسطة الانفعال فان الامساع الحرك شيئا لا بد
وان ينفع عن الملموس فلو كان الامس هو المزاج لتكفل عنه
انفعاله وحدثت كيفية من اجبه اخرى وليس المدرك هو
الكيفية الاولى لكانها وجوب بقا المدرك عند الادراك
ولا الثانية لان المدرك لابد وان ينفع عن المدرك والشيء لا
ينفع عن نفسه المسئلة الرابعة في ان النفس ليست هي البدن
قال ولما تقع الغيلة عنه **اقول** ذهب من لا يحصل
له ان النفس الناحفة هي البدن وقد ابطله المصنف بوجود
ثلاثة الاول ان الانسان قد يفعل عنده واعضائه واجزائه
الظاهرة والباطنة وهو متصور لذاته ونفسه فوجب ان
يغايرها وفوله ولما تقع الغيلة عنه عكس عما فوله لما هي
شرك فيه اي والنفس مغايرة لما هي شرك فيه ولما تقع الغيلة
عنه اعني البدن **قال** والمشاركة به **اقول** هذا
هو الوجه الثاني الدال على ان النفس ليست هي البدن وتقرين ان
البدن جسم وكل جسم على الاطلاق فانه مشارك لغرض من
الاجسام في الجسمية بالانسان بشارك غير من الاجسام
في الجسمية ويخالفه في النفس الانسانية وما به المشاركة
غير ما به المباشرة بالنفس غير الجسم وفوله والمشاركة

به عطف على قوله الغلبة عنه اي وهي مغالبة لما يقع الغلبة
عنه والمشاركة به **قال** والتبدل فيه **اقول** هذا
هو الوجه الثالث وتغيير اعضاء البدن وجزاؤه تتبدل كل
وقت ويستبدل ما ذهب بغيره فان الحرارة الغريزية تفتضي تحليل
الركوبات البدنية والبدن ايمان في التحلل والاستخلاف والهوية
بما فيه من اوال العمر الى اخره والمتبدل مغالب للباقي بالنفس غير
البدن وقوله والتبدل فيه عطف على قوله والمشاركة به اي
وهي مغالبة لما تقع المشاركة به والتبدل فيه المسئلة
الخامسة في تجرد النفس **قال** وهي جوهر مجرد لتجرد
عارضها **اقول** اختلف الناس في ماهية النفس وانما هل
هي جوهر ام لا والفا يلون بانها جوهر اختلفوا في انما هل هي
مجرد ام لا والمشهور عند الاولين وجماعة من المتكلمين كني
نوحته من الامامية والمعتزلة والغزالي والحلي والراغب
من الاشاعرة انما جوهر مجرد ليس بجسم ولا جسماني وهو الذي
اختاره المصنف رحمه الله واستدل على تجردها بوجوه الاول تجرد
عارضها وهو العلم وتغيير هذا الوجه انها معلومات
مجردة عن المواد فالعلم المتعلق بها يكون لا محالة مكابفا لها
فيكون مجرد التجرد ما محله هو النفس يجب ان يكون مجردا
لاستحالة حلول الجرد في المادي **قال** وعدم انفسا مه
اقول هذا هو الوجه الثاني وهو ان العارض للنفس اعني العلم
غير منقسم بمحله اعني المعروف كذلك وتغيير هذا الدليل
يتوقف على مفردات احدها انها معلومات غير منقسمة
وهو ظاهر فان واجب الوجود غير منقسم وكذلك الحقائق

البسيط

البسيطة الثانية ان العلم بها غير منقسم لانه لو انقسم لكان
كل واحد من جريه اما ان يكون علما او لا يكون والثاني باطل لانه
عند الاجتماع اما ان يحصل امر زائد او لا فان كان الثاني لم يكن
ما فرضناه علما يعلم هذا خلف وان كان الاول فذلك الزايد
اما ان يكون منقسما فيعود البحث او لا فيكون العلم غير
منقسم وهو المكلوب وان كان كل جز علما فاما ان يكون
علما بكل ذلك المعلوم فيكون الجز مساويا لكل هذا
خلف او ببعضه فيكون ما فرضناه غير منقسم منقسم
هذا خلف الثالث ان محل العلم غير منقسم لانه لو انقسم لانقسم
العلم لانه ان لم يحل في شي من اجزائه لم يحل في ذلك المحل وان
حل فاما ان يكون في جز غير منقسم وهو المكلوب او في اكثر
من جز فاما ان يكون الحال في احدهما عين الحال في الاخر وهو
محال بالضرورة او غير فيلزم الانقسام الرابعة ان كل جسم
وكل جسماني فهو منقسم لانه قد بينا ان لا وجود لوضع
غير منقسم وانه اثبت هذه المفردات ثبت تجرد النفس
وقيه نظر للمنع من المساواة مكلفا عند المساواة في
تعلق الجز بكل المعلوم كالكل **قال** وقوته على ما تعجز
المفردات عنه **اقول** هذا هو الوجه الثالث وتغيير
ان النقوس البشرية تقوى عما لا تقوى عليه المفردات
للمادة فلا تكون مادية لانها تقوى على ما لا يتناهى لانها
تقوى على تعقلات الاعداء غير المتناهية وقد بينا
ان القوة الجسمانية لا تقوى على ما لا يتناهى تكون مجردة
وقيه نظر لان التعقل فيقول الفعل فيقول ما لا يتناهى

للجسمانيات ممكن **قال** ولحصول عارضها بالنسبة
الي ما يعقل محلا منفكعا **اقول** هذا هو الوجه الرابع
وتقريره ان النفس لو حلت جسما من قلب او دماغ لكانت ائمة
التعقل له او كانت لا تفعله البتة والتالي باكل بقسميه فكذا
المقدم بيان الشككية ان القوة العاقلة اذا حلت في قلب او
دماغ لم تخل اما ان تكفي صورة ذلك المحل في التعقل او لا
تكفي فان كفت لزم حصول التعقل في آي الدوام تلك
الصورة للمحل وان لم تكف لم تفعله البتة لاستحالة
ان يكون تفعلها مشروكا بحصول صورة اخرى لمحلها
فيها والالزام اجتماع المثلين واما بخلاف التالي فكما هو لان
النفس تفعل القلب والدماغ في وقت ووقت وتراجع الي
الباطن الكتاب بفقوله رحمه الله ولحصول عارضها يعني
بالعارض التعقل فوله بالنسبة الي ما يعقل محلا منفكعا
اي ولحصول العارض وهو التعقل بالنسبة الي ما يعقل محلا من
قلب او دماغ حصولا منفكعا لادابها **قال** ولا يستلزم
استغناء العارض استغناء المعروض **اقول** هذا وجه خامس
يدل على تجرد النفس العاقلة وتقريره ان النفس تستغني في
عارضها وهو التعقل عن المحل فتكون في ذاتها مستغنية
عنه لا في استغناء العارض يستلزم استغناء المعروض
لان العارض محتاج الي المعروض ولو كان المعروض محتاجا
الي شئ لكان العارض اولي بالاحتياج اليه فاذا استغنا
العارض وجب استغناء المعروض وبيان استغناء التعقل
عن المحل ان النفس تدرك ذاتها لا الالة وكذا

تدرك التما وتترك ادراكها لذاتها ولا لمثلها كل ذلك من
غير الة متوسكة بينها وبين هذه المدركات فاذا هي مستغنية
في ادراكها لذاتها ولا لغيرها ولا ادراكها عن الالة فتكون في
ذاتها مستغنية عن الالة ايضا بفقوله رحمه الله ولا يستلزم استغناء
العارض عن المحل العارض هذا التعقل و قوله استغناء المعروض عن
النفس التي يحصل لها التعقل **قال** ولا تنبغي التبعية **اقول**
الذي فهمنا من هذا الكلام ان هذا وجه اخر في عالج تجرد النفس
وتقريره ان القوة المنكبة في الجسم تضعف بضعف ذلك
الجسم الذي هو شريكها والنفس بالضرر من ذلك فانه حال ضعف
الجسم كما في وقت الشيخوخة تفوق وتكثر تعقلاتها ولو
كانت جسمانية لضعفت لضعف محلها وليس كذلك فلما
انفتت تبعية النفس للجسم في حال ضعفه ذلك على انها ليست
جسمانية **قال** ولحصول الضد **اقول** هذا وجه سابع
يدل على تجرد النفس وتقريره ان القوة الجسمانية مع شوار
الافعال عليها وكبرها تضعف وتكل لانها تفعل عنها ولهذا
فان من نظر كويلا الي قرص الشمس لا يدرك في الحال غيرها
ادراكا تاما والقوة النفسانية بالضرر من ذلك فان عند
تكثر التعقلات يفوق ويتراد فالحاصل عند كثرة الافعال
هو ضدها تحصل للقوة الجسمانية عند كثرة الافعال وهذا
ما خطر لنا في معنى قوله رحمه الله ولحصول الضد المسئلة
الساءسة في ان النفس البشرية متحدة بالتويع **قال**
و قد خولها تحت حد واحد يفتضي وحدتها **اقول** اختلف
الناس في ذلك فذهب الاكثر الي ان النفوس البشرية متحدة

في النوع متكثرة بالشخص وهو مذاهب ارسكا كاليسر وذهب
جماعة من القدماء التي انها مختلفة بالنوع واحتج المصنف رحمه الله
على وحدتها بانها يشملها واحد والامور المختلفة يستحيل
اجتماعها تحت حد واحد وعندنا في هذا نظر فان التحدية ليس
بجزيات النفس حتى يلزم ما ذكره بل المفهوم النفس وهو المعنى
الكلية وذلك كما يحتمل ان يكون نوعا محتملا ان يكون جنسا
فان قال ان حد الكل هو كل نفس نفسا لا يعقل من كل نفس
سواء ما قلناه في التحدية معنا ذلك والزمان الدور لان الاشياء
المتكثرة انما يجمع جعلها في حد واحد لو كانت متحدة في الماهية
فلو استبعدنا وحدتها من الدخول في الحد الواحد لزم الدور
والتحدية ليس راجعا الى المفهوم من النفس بل الى حقيقتها في
نفس الامر والالكان الحد حسب الاسم لا حسب الاختلاف
الحقيقة **قال** واختلاف العوارض لا يقتضي اختلافها
اقول هذا جواب عن شبهة من استدلت على اختلافها
وتفريق الدليل انهم قالوا وجدنا النفوس البشرية تختلف في
العفة والعجز والذكاء والبلاء وليس ذلك من توابع المزاج
لان المزاج قد يكون واحدا والعوارض مختلفة فان كان
المزاج قد يكون في غاية الذكاء وكذا في طار المزاج قد يكون
في غاية البلاء وقد يتبدل والصفة النفسية باقية
ولان الاشياء الخارجية لا تتبدل لانها قد تكون بحيث يقتضي خلفا
والحاصل ضرورة فعلنا انها لوازم للماهية وعند اختلاف
اللوازم تختلف المزاج والجواب ان المزاج وان مختلفة
وليست هي النفس وحدها بل النفس والعوارض المختلفة

ومجموع النفس مع العوارض اذا كان مختلفا لا يلزم ان يكون كل
جزا ايضا مختلفا منزهة الحجة مغالكية هذا صورة ما اجاب به
المصنف في بعض كتبه عن هذه الحجة وفي هذا نظر والا فرب
في الجواب ما ذكره هنا وهو ان هذه عوارض معارضة غير لازمة
فاختلافها لا يقتضي اختلاف معروضها المسئلة السابعة
في ان النفوس البشرية حادثة **قال** وهي حادثة وهو
ظاهر على قولنا وعلى قول الخصم لو كانت ازلية لزم اجتماع الضدين
او بطلان ما ثبت او يمتنع **اقول** اختلف الناس في
ذلك فالمليون ذهبوا الى انها حادثة وهو ظاهر على قواعدهم
لما ثبت من حدوث العالم وهو من جملة العالم ولا خلاف في ذلك
المصنف رحمه الله وهو ظاهر على قولنا واما الحكماء فقد اختلفوا
فيها فقال ارسكو انما حادثة وقال فلاخن انها قديمة والمصنف
رحمه الله ذكر حجة ارسكو ايضا على الحدوث وتقرير هذه الحجة
ان النفوس لو كانت ازلية لكانت اما واحدة او كثيرة والفسقان
بالكلان والقول بقدمها باطل اما الملازمة فظاهرة واما بطلان
وحدتها فلا فلان لو كانت واحدة ازل فاما ان يتكرر فيما لا يزال
او لا يتكرر والثاني باطل والالزم ان يكون ما يعلمه زيد
يعلمه كل احد وكذا في سائر الصفات النفسية لانه لا يخفى
الحوادث ذلك فانه قد يعلم زيد شيئا وعمر وجاهل به ولو
اتحدت نفسا هم الالزم اتصاف كل واحد بالضدين والاول
باطل ايضا لانما لو تكثرت لكانت النفسان الموجودتان الآن
اما ان يقال حاصلتين فبطلان انفسا فقد كانت الكثرة حاصلة
فيلزم حصولها هذا خلب واما ان يقال حد ثنا بعد الانقسام

وهو محال والالزم حدوث النفسين وبكلان النفس التي كانت
موجودة واخر ان قوله رحمه الله والالزم اجتماع الضدين
اشارة الى هذه اللوازم الناشئة عن هذه الفسحة المنبصلة
لان القول بالوحدة فيما لا يزال يستلزم اتصاف النفوس
بالضدين والقول بالكثرة فيما لا يزال مع حصولها يستلزم
تكثر ما فرضناه واحدا وهو جمع بين الضدين ايضا والقول
بالكثرة مع تجرد ما يستلزم بكلان النفس الواحدة وحدث
ها تين النفسين مع فرض قدمها وهو جمع بين الضدين ايضا
واما بكلان كثرتها ان لا يلائم التكثر اما بالذات او
باللوازم او بالعوارض والكل باكل الاول فلما ثبت من وحدتها
بالنوع وكذا الثاني لان كثرة اللوازم تستلزم كثرة الملتزمات
واخر ان قوله وبكلان ما ثبت اشارة الى هذا لان القول بالكثرة
الذاتية يستلزم بكلان وحدتها بالنوع وقد اثبتناه واما الثالث
فلان اختلاف العوارض للذوات المتساوية انما يكون عند
تغاير المواء لان نسبة العارض الى المثليز واحدة ومادة
النفس البدن لا استحالة الانكسار عليها وفيل البدن لا مادة
والالزم التناسخ وهو محال واخر ان قوله او ثبوت ما يقتنع
اشارة الى هذا المسئلة الشامنة في ان لكل نفس بدنا واحدا
وبالعكس **قال** وهي مع البدن على التساوي **اقول** هذا
حكم ضروري او قريب من الضروري بان كل انسان بجذاته
ذاتا واحدة فلو كان لبدن نفسان لكانت تلك الذات ذاتين
وهو محال ويستحيل تعلق النفوس الكثيرة ببدن واحد
وكذا العكس فانه لو تعلقت نفس واحدة ببدن لزم ان

يكون معلوم احدهما معلوما للآخر وبالعكس وكذا باقى
الحقايق النفسانية وهو باطل بالضرورة المسئلة التاسعة
في ان النفس لا تفنا بفناء البدن **قال** ولا تقنى بفنايه **اقول**
اختلف الناس ما هنا فالفايلون بحوان اعاءة المعروف جوزوا
فنا النفس مع فنا البدن والمانعون هناك منعوا هنا اما الاوائل
فقد اختلفوا ايضا والمشهور انما لا تفنا اما اصحابنا فبانهم
استدلوا على امتناع فناها بان الاعاءة واجبة على الله تعالى عما
ياتي ولو عدمت النفس لامتنعت اعاءتها لما ثبت من امتناع اعاءة
المعروف فيجب ان لا تقنى واما الاوائل فاستدلوا بانها لو عدمت
لكان امكان عدمها محتاج الى محل مغاير لها لان القابل يجب وجوده
مع المفعول ولا يمكن وجود النفس مع العدم فذلك المحل هو
المادة فتكون النفس مادية فتكون مركبة هذا خلف على ان
تلك المادة يستحيل عدمها لاستحالة التسلسل وهذه الحجة
ضعيفة لانها مبنية على ثبوت الامكان واحتياجه الى المحل
الوجودي وهو ممنوع سلمنا لا كذا لك ينتفض بالجواهر
البسيطة فانما ممكنة ومعنى امكانها قولها للعدم فتكون
مادية سلمنا لا كذا لم لا تجوز القول بكون النفوس مركبة من
جوهين مجردين احدهما تجريد مجرى المادة والاخر تجريد
مجري الصورة وبما الجوه المادي لا يكفي في بقاء جوهر
النفس ينتفض لك بامكان الحدوث فانه قد تحقق
هناك امكان من دون مادة فابله فكذلك امكان الفساده
المسئلة العاشرة في ابطال التناسخ **قال** ولا تصير
مبدا صورة لآخر والا بطل ما اصلنا من النعادل **اقول**

اختلف الناس ها هنا فذهب جماعة من العقلاء الى جواز التماسخ
في النفوس بان تنتقل النفس التي كانت مبدأ صورة لزيد مثلا الى بدن
عمرو وتصبح مبدأ صورة له ويكون بينهما من العلاقة كما كان
بين البدن الاول وبينها وذهب اكثر العقلاء الى بطلان هذا المذهب
والدليل عليه اننا قد بينا ان النفوس حادثات وعلة حدوثها
فريضة فلا بد من حدوث استعداد وقت حدوثها ليتخصص
ذلك الوقت بالاجاء فيه والاستعداد انما هو باعتبار القابل
فاذا احث وتم وجب حدوث النفس المتعلقة به فاذا احث
بدن تغلفت به نفس تحث عن مبادئها فاذا انتقلت اليه نفس اخرى
مستنسخة لزم اجتماع نفسين لبدن واحد وقد بينا بطلان
وجود التعادلية الابدان والنفوس حتى لا توجد نفسان لبدن
واحد وبالعكس المسئلة الحادية عشر في كيفية تعقل
النفس وادراكها **قال** وتعقل بذاتها وتذكر بالالات
للامتياز بين المختلفين وضعا من غير استثناء **اقول** اعلم ان
التعقل هو ادراك الكليات والادراك هو الاحساس
بالامور الجزئية وذهب جماعة من القدماء الى ان النفس تعقل
الامور الكلية بذاتها من غير احتياج الى آلة وتذكر الامور
الجزئية بواسطة قوى جسمانية هي محال الاءراكات
والحكم الاول ظاهر بان تعلم قطعانا نذكر الامور الكلية
مع اختلال كل عضو يتوهم آلة للتعقل وقد سلط تحقيق ذلك
واما الحكم الثاني وهو افتقارها الى الادراك الجزئي الى الات
فلانا نميز بين الامور المتعققة بالماهية المختلفة بالوضع
لا غير كما ان نعرف بين العيز اليموي واليسرى من الصورة التي

تخيلا وتتميز بينهما مع اتحادهما في الحقيقة واختلافهما في
الوضع فليس الامتياز بينهما بذاتي ولا بما يلزم الذات لغير ضرر
تساويهما بل الامور عارضة ثم اختصاص كل واحدة منهما بعرضها
ليس في الوجود الخارجي لان المستحيل فلا يكون موجودا في الخارج
فليس الامتياز اذا التماخوذ عنه بل للاخذ فان كان محل احدهما
هو بعينه محل الاخرى استحالة اختصاص احدهما بكونها يميني
والاخرى بكونها يسرى لان نسبة العارض اليهما واحدة فيكون
المحل مختلفا حتى يكون الجانب الذي يحل فيه احدهما غير الجانب
الذي يحل فيه الاخرى اذا عرفت هذا فقولنا وتعقل بذاتها اشارة
الى ما ذكرناه من ان التعقل للامور الكلية لذات النفس من
غير آلة وقوله وتذكر بالالات اشارة الى ان ادراك الامور
الجزئية انما تكون بواسطة قوى جسمانية وقوله للامتياز
بين المختلفين وضعا اشارة الى ما قلناه من الامتياز بين العيينين
وقوله من غير استثناء من غير استثناء الى الخارج المسئلة
الثانية عشر في القوى النباتية **قال** وللنفس قوى تشارك
بها غيرهما هي الغائية والنامية والمولدة **اقول** لما كان
البدن آلة للنفس في افعالها المتوكة به كان صلاحها
بصلاحه ولما كان البدن مركبا من العناصر المتضادة وكان
تأثير الجزئيات فيه الاحالة احتيج في بقاها الى ابراء بدل
ما يتخلل منه باقتضت حكمة الله تعالى جعل النفس ذات
قوة تمكينا بها استخلافا ماء هب بما ياتي وذلك انما
يكون بالغذاء لما كان البدن اول خلفته محتاجا الى زيادة
في مقداره على ما يناسب في افكاره باجتماع تنضم اليه

من خارج وجب في حكمة الله تعالى جعل النفس ذات قوة
 يمكنها بها تحصيل جواهر فاقلة للتشبه بالبدن تنضم اليه على
 تناسب في افكاره هي النامية ثم لما كان البدن ينقطع ويعبر
 واقتضت عناية الله تعالى الاستحباب بهذا النوع وجب في حكمة
 الله تعالى جعل النفس ذات قوة تحيل بعض الجواهر المستعرة لقبول
 الصورة الانسانية التي تلك الصورة وهي القوة المولدة فكانت
 النفس ذات قوى ثلثة الغائية والنامية والمولدة وهذه القوى
 مشتركة بين الانسان والحيوان والنباتية والغائية هي
 التي تحيل الغذاء الى مشابهة المغتدي ليحلب بدل ما يحل والنامية
 هي التي تزيد في افكار الجسم على التماسك الطبيعي ليلبغ الى
 تمام النشوء والمولدة هي التي تقيده المنع بعد استحالة في
 الرحم الصور والقوى والاعراض واعلم ان اسماء التصوير الى هذه
 القوة باطل وسياتي بيانه ان شاء الله **قال** واخرى اخص بها
 حصل الادراك اما للجزي اول الكلي **اقول** للنفس ايضا
 قوى اخص من الاولى هي الادراك اما للجزي وهو الاحساس
 واما الكلي وهو التعقل فالاحساس مشترك بينه وبين الحيوان
 خاصة هو اخص من القوى الاولى المشتركة بينهما وبين النبات
 والتعقل اخص من الاحساس لانه لا يحصل للحيوان بل للانسان
قال والغائية الجاذبة والماسكة والهاضمة والرافعة
اقول القوة الغائية يتوقف فعلها على اربع قوى ليتم
 الغذاء وهي الجاذبة للغذاء والماسكة له لئلا يهضم الهاضمة
 والهاضمة وهي التي تحيل الغذاء الذي جذبته الجاذبة وامسكته
 الماسكة الى قوام يتميما لان جعله الغائية جزءا من العمل

من المغتدي والدافعة للفضلات **قال** وقد تتضاعف
 هذه لبعض الاعضاء **اقول** فتتضاعف هذه القوى لبعض
 الاعضاء كالمعدة التي تجذب بقوة ما غذا اكلية البدن
 والتي تمسكه هناك والتي تغيه الى ما يصلح لان يصير ماء
 والتي تدفعه الى الكبد وفيها ايضا قوة جاذبة لما تغذي
 به المعدة خاصة وقوة ماسكة وقوة هاضمة وقوة
 دافعة **قال** والقوى مغاير للسمن **اقول** النمو هو زيادة
 الجسم بسبب اتصال جميع افرجه من نوعه وتكون الزيادة
 من اخل في اجزاء المن يد عليه وهو مغاير للسمن وكذا الذبول
 مغاير للهرال فان الواف في النمو قد يسمن كالشيخ اذا صار
 سميما فان اجزاء الاصلية قد جفت وطبت فلا يقوى الغزاعل
 تغير فيها فلا يتحفو النمو وكذلك النامي قد يهرل **قال** الصورة
 عند بالحلالة لاستحالة صدور هذه الاعمال المحركة المركبة
 عن قوة بسيطة ليس لها شعور اصلا **اقول** اثبت الحكماء
 للنفس قوة يصر عنها التصوير والتشكيل بشكل نوع
 في القوة والحوما ذهبت اليه المصنف من ذلك محال لان هذه
 الاشكال والصور امور محكمة متقنة فلا تصدر عن
 طبيعة غير شاعرة بما يصر عنها بل يجب اسنادها الى مدبر حكيم
 وايضا فان هذه التشكيلات امور مركبة والقوة البسيطة
 لا يصر عنها اشياء كثيرة بل شكلها في محلها البسيط
 هو الكرة فتكون هذه المركبات عا شكال الكرات
 وهو باطل بالضرورة المسئلة الثالثة عشر في انواع الاحساس
قال واما قوة الادراك للجزي فمنه اللبس وهو قوة

منبثة في البدن كله **اقول** لما فرغ من البحث عن الامر العام
اعني القوة النباتية شرع الان في البحث عما هو اخص منه وهو
القوة الحيوانية اعني الاحساس المشترك بين الانسان وغيره
من الحيوانات وبدا باللمس لان قلبية الحواس تراء لجلب النفع
وهذا يدفع الضرر ولما كان دفع الضرر اول من جلب النفع لاجرم
فدوم البحث فيه على غيره من القوى الحساسة واعلم ان اللبس كيفية
فايئة بالبدن منبثة في ظاهره اجمع يدرك بها المنافع والملايم
قال وفي تعدد نظر **اقول** اختلف الناس في ان اللبس
هل هو قوة واحدة او قوى كثيرة فالجمهور على انها قوى اربع
الاولى الحاكمة بين الحار والبارد الثانية الحاكمة بين الرطب
واليابس الثالثة الحاكمة بين الصلب واللين الرابعة الحاكمة
بين الخشن والاملس لان القوة الواحدة لا يصدر عنها اكثر من
امر واحد **قال** ومنه الذوق ويعتبر الى توسك الركوبة
الدعائية الخالية عن المثل والصد **اقول** الذوق قوة فائجة
بسبح اللسان لا يكفي فيها الملازمة بل لابد من متوسط هي
الركوبة الدعائية الخالية عن الطعوم لانها ان كانت ذات
طعم مماثل المدرك لم يتحقق الادراك لان الادراك انما يكون
بالانفعال والشي لا يفعل عن مماثله وان كانت ذات طعم مضاد
لم توجد الكيفية على صرافتها بصحة كما في المرض **قال**
ومنه الشم ويعتبر الى وصول الهوى المنبعل وذي الراحة
الى الخيشوم **اقول** الشم قوة في الدماغ تحملها زائدتان
شبهتان بحلمتي الثدي نابتتان من مقدم الدماغ وقد جازفتا
ليز الدماغ قليلا ولم تحفهما صلابة العصب ويعتبر الى

وصول

وصول الهوى المنبعل عن ذي الراحة الى الخيشوم او وصول
اجرام من ذي الراحة اليه لانه انما يدرك بالملافة وقد ذهب
فوق الى ان الشم انما يكون بان يتخلل اجزا الجسم في الراحة
ويتنقل مع الهوى المتوسك الى الجاسة لان ذلك والتخير
يهيج الراحة ويندكيها وقال اخرون ان الهوى المتوسك يتكيف
بتلك الكيفية لا غير والانسف وزن الجسم في الراحة مع
استنشاقها والمصنف رحمه الله قد نبه بكلامه على جور الامر
فان الشم قد تحصل بكل واحد منهما **قال** ومنه السمع ويتوقف
على وصول الهواء المنضغط الى الصماخ **اقول** ذهب قوم الى ان
السمع انما يحصل عند بادئ الهواء المنضغط بين الفارع والمفروع
الى الصماخ ولهذا تدرك الجهة ويتاخر السماع عن الابصار لتوقف
الاول على حركة الهواء والثاني والمصنف رحمه الله مال الى هذا
ها هنا وفيه نظر لان الصوت قد يسمع من وراء الجدار مع
امتناع بقا الشكل بحاله لو امكن نفوذ الهوى **قال** ومنه
البصر ويتعلق بالذات بالضوء واللون **اقول** المبصرات
اما ان تتعلق الابصار بما اول او بالذات او ثانيا وبالعرض
والاول هو الضوء واللون لا غير والثاني ما عداهما من سائر
المبصرات كالشكل والحجم والمقدار والحركة والوضع
والحسن والقيح وغير ذلك من اصناف المربيات **قال**
وهو راجع فيما الى تاتر الحرفة **اقول** الادراك عند
جماعة من الفلاسفة والمعتزلة راجع الى تاتر الحاسة بالابصار
بالعين معناه تاتر الحرفة وانفعالها عن الشيء المرئي هذا في
حفتنا نحن ولهذا فائدة المصنف رحمه الله بقوله فينا لان

الادراك ثابت في حقه تعالى ولا يتصور فيه التاثر وذهبت
الاشاعرة الى انه معنى زايد على تاثر الحرفة **قال** وتجب حصوله
مع شرايكه **اقول** شرايك الادراك سبعة الاول عدم
التباعد المبرك الثاني عدم القرب المبرك ولهذا لا يتصور
بالعين الثالث عدم الحجاب الرابع عدم الصغر المبرك الخامس
ان يكون مقابلا لاي حكم المقابل السادس وقوع الصواعق على
الاشياء او من غير السابع ان يكون المراد كتيبا بمعنى وجود
النور واللون له اذا عرفت هذا فنقول عند المعتزلة والاول ان عند
حصول هذه الشرايك يجب الادراك بالضرورة فان تسليم
الحاسة بشاهد الشمس ان كانت على خط نصف النهار
بالضرورة ولو تشكك العقل في ذلك جاز ان يكون تخضر تناسل
جبال شاهقة واصوات هائلة وان كنا لاندر كمها ونوعها
سبب سكون الاشاعرة فلم يوجبوا ذلك وجوزوا حصول
جميع الشرايك مع انتفاء الادراك واحتجوا بان تاثر الكبر
صغير والسبب فيه روي بعض اجزائه من البعض مع تساوي
الجميع في الشرايك وهو خطأ لوفوق التباوت بالقرب والبعد
ولهذا ادر كنا بعض الاجزاء وهي القريبة دون الباقية وتحتفون
التفاوت بخروج خطوط ثلاثة من الحرفة الى المرئ احدها
عمود والباقيان ضلعان مثلث فاعترضه المرئ بالعمود فقص
لانه يوتر الحذاء والضلعان المحلان هما يوتران القائمة **قال**
بخروج الشعاع **اقول** خالف الناس في كيفية الابصار
فقال قوم انه يخرج شعاع متصل من العين الى المرئ على
هيئه مخروطية من الحرفة وفاعترضه عند المرئ

وهو منظار

وهو اختيار المصروف قال ابو علي ان الابصار انما يكون بانطباع صورة المرئ في الرطوبة
الجليدية والقولان عندى باطلان اما الاول فلان الشعاع اما جسم او عرض والثاني
يستحيل عليه الانتقال والاول باطل لا متناهي ان يخرج من العين على صغر هاجم متصل منها
الى كره الثواب ايضا فان حركة الشعاع ليست طبيعية لعدم احتضامها بجبهة دون
جبهة اخرى فلا يكون قريبا وطارها بها ليست ارادة لان الشعاع جسم لطيف جدا
فيلزم تشوشه عند هبوب الرياح فلا يحصل الابصار للتقابل واما الثاني فلا يستحيل
انطباع العظيم في الصغير **قال** فان انكس الى المدرك اضر وجهه **اقول** الشعاع اذا خرج
من العين واسفل بالمرئ وكان صغيرا كما ان انكس من المرئ الى كل ما نسبته الى المرئ كنبته
العين اليه ولهذا وجب تساوي زوايا الشعاع والانكاس ووجب ان يشاهد المرئ بالمرآة
كل ما وضعه اليها كوضع الراي فان انكس الشعاع الى المرئ نفسه ادرك وجهه واذا انكس
الصقالة لم يحصل الانكاس كالاشياء الخشنة التي تشاهد فانها لا تنكس عنها شعاع
المرئ بها لعدم ملاسته هذا علمه احباب الشعاع في دية الانسان وجهه في المرآة واما
القالون بالانطباع فقالوا انه ينطبع في المرآة صورة الراي ثم ينطبع في العين من تلك
الصورة صورة اخرى وهو باطل لان الصورة لو انطبعت في المرآة لم يغير تغير وضع
الراي **قال** وان عرض لغير السهمين فقد المرئ **اقول** هذا اشار الى علمه المول عند
القالين بالشعاع والسبب في المول عندهم ان النور الممتد من العين على شكل المخروط
قد تفرق هم المخروط فاذا خرج من العين من وطان والبقى بها عند المبرر واذا ادرك
المدرك التي كما هو وان لم يبق السهمان عندئذ حصل الادراك بطرف المخروط
الالو فرج السهم على يد الراي التي الواحد شيئين اما القالون بالانطباع فانه قالوا
الصورة ينطبع اولاً في الجليد بربو ليس ادراك عند هذا الادراك التي الواحد شيئين
كما اذا المستا باليد كان السهمين لكن الصورة التي في الجليد بربو بربو اسطر الروح المصوت
العصبي المحو من الى ملتقاهما على هيئه مخروط متين المخروطان هناك وعند المنع روي يدرك
ومعنى تخد من الروح من الصور من صورة فاعترضه وان لم يبق المخروطان نفوذ على سبيل
النقاط انطبع من كل شئ فيغد عن الجليد بربو بالانكاس وهو المول **المسئلة الرابعة عشر**
في انواع القوى الباطنية المغلفة بادراس الجن يمان **قال** ومن هذه القوى بظلال

واحد اما العام فتفريده ان معنى الجوهرية في كل واحد من
 السطح والحك والجسم التعليمي والزمان والعدد غير داخل
 في جواب ما هو اذ اسيل عن حقيقته فيكون خارجا عن
 الحقيقته فيكون كل واحد من هذه عرضا **قال** والتبدل مع
 بقا الحقيقته واجتناف التناهي التي برهان وثبوت الكرة
 الحقيقته والافتقار الى عرض والتفوق به يعطى عرضيه
 الجسم التعليمي والسطح والحك والزمان والعدد **اقول**
 هذا هو الوجه الدال على عرضيه كل واحد واحد خصوصيته
 اما الجسم التعليمي فانه عرض لان الجسم قد يتبدل في كل
 واحد من ابعاءه والحقيقته باقية فان الشمعة تقبل الاشكال
 المختلفه مع بقا حقيقتهما في كل واحد من ابعاءه وبقا
 الحقيقته يدل على عرضيه الابعاء اعني الجسم التعليمي واما
 السطح فانه عرض لان ثبوته للجسم انما هو بواسطة التناهي
 العارض للجسم لا بقاءه الى برهان يدل عليه مع ان اجزا الحقيقته
 لا تثبت بالبرهان واذا كان التناهي عارضا كان ما تثبت بواسطة
 اولي بالعرضيه واما الحك فانه عرض لانه غير واجب الثبوت
 للجسم وما كان كذلك كان عرضا وبيان عدم وجوده انه انما
 يثبت للسطح بواسطة تناهيه والسطح قد لا يعرضيه
 النهاية كما في الكرة الحقيقته الساكنة فانه لا يحك
 فيما بالفعال واما الزمان فانه يعتز الى الحركة لانه مقدارها
 والمقدار مقتفر الى المتقدر والحركة عرض والمقتفر الى
 العرض اولي بالعرضيه فالزمان عرض واما العدد فلانه
 متفوق بالاحياء على ما تقدم والاحياء عرض بالعدد كذلك

قال وليست الاطراف اعداما وان اتصفت بما مع نوع من
 الاضافة **اقول** ذهب جماعة من المتكلمين الى ان السطح
 الذي هو طرف الجسم والخط الذي هو طرف السطح والنقطة
 التي هي طرف الخط اعدام صفة لا تحق لها في الخارج والا
 لانفسه لا تقسم محلها ولا في الطرف عبارة عن نهاية الشيء التي هي
 عبارة عن قنائه وعدمه ولا في السطحين ان التقيما عند تلاقي
 الاجسام ان كان بالاسرار لم يتداخل الا بالانقسام وكذا
 الحك والنقطة وهذه الوجوه لا تخلو من داخل اما الاول فانه يلزم
 في كونه الاعراض السارية اما غيرها فلا واما الثاني فلان النهاية
 ليست عندنا محضا ولا نقيضا صريحا لان العرض لا يشار اليه
 والاطراف يشار اليها بل هما من امور ثلاثة احدها السطح
 وهو مقدار وكما هو عرض قابل للاشارة بوجوده والثاني
 في الجسم معنى انقطاعه في جهة معينة من جهات الامتداد
 وليس بعدم صرف بل هو عدم احدا بعدا الجسم وهو حته والثالث
 اضافة تعرض تارة للسطح فيقال سطح مضائق الذي في السطح
 وتارة للخط فيقال نهاية الجسم في جهة اضافة عارضة
 لها متاخرة عنها وقد يؤخذ السطح عارضا عن هذه
 الاضافة فيكون موضوعا لعلم المدرسة وكذا البحث
 في الحك والنقطة وعن الثالث ان الجسمين ان التقيما عدم
 السطحان وصارا جسما واحدا ان اتصلا وان تباينا فالسطحان
 بافان **قال** والجنس معروض التناهي وعدمه **اقول**
 يريد بالجنس الكم من حيث هو هو فانه جنس لنوعه المتصل
 والمنفصل وهو الذي يلحقه لذاته التناهي وعدم التناهي عدم

الملكية لا العدم المكلف بان العدم المكلف في صدق على
 الشيء الذي سلب عنه ما باعتبار انه يصدر عنه متناه كالعجرات
 وانما يحفظ ان اعني التناهي وعمره العدم الخاص ما عدا الكم
 بواسطة الكم فيقال للجسم انه متناه او غير متناه باعتبار مقدار
 ويقال للقوة ذلك باعتبار عدد الاناث واستمرار زمانها
 وفصل ويقال للبعد والزمان والعدد انما متناهية او غير متناهية
 لا باعتبار الخوف كجمعية مما بل في انما **قال** وهما اعتباران
اقول يريد به ان التناهي وعمره من الامور الاعتبارية
 لا العينية فانه ليس في الخارج ماهية يقال لها انما متناه او
 عدم تناء بل انما يعقلان عارضان لغيرهما في الفهم **قال**
 الثاني الكيف ويرسم بغيره عرمة مخم حمله بالاجتماع
اقول لما فرغ من البحث عن الكم شرع في البحث عن
 الكيف وهو الثاني من الاعراض التسعة وفيه مسائل
 المسئلة الاولى في رسمه اعلم ان الاجناس العالية لا يمكن تحديدها
 ليسا كمتنا بل ترسم بامور اخرى منها عند العقل والرشح انما
 يتألف من خواص الشيء وعوارضه ولما كانت العوارض قد
 تكون عامة وقد تكون خاصة والعامة لا يحدد التمييز
 الفيد هو اقل مراتب التعريف لم تصلح العوارض العامة
 للتعريف الا انما اختصت بالاجتماع بالماهية المرسومة
 كما يقال في تعريف الخفاش بانه الطائر الولود والمالم يوجد
 لهذا الجنس خاصة يميز تصويره توصل الى تعريفه بعوارض
 عرمة كل واحد منها اعم منه لا كمنها بالاجتماع
 خاصة به فقالوا في تعريفه انه هيئة فارة لا يتوقف

تصور

تصورها على تصور غيرها ولا يفتضي القسمة واللاقسمة
 في محلها افتضا اوليا فقولنا هية يشمل جميع الاعراض
 التسعة ويخرج عنها الجوهر وقولنا فارة يخرج عنه الحركة
 وما ليس بفار من الاعراض وقولنا لا يتوقف تصورهما على
 تصور غيرها يخرج عنه الاعراض النسبية وقولنا ولا
 تقتضي القسمة واللاقسمة في محلها يخرج عنه الكم
 والوحدة والنفكة وقولنا افتضا اوليا بل في الحدود
 العلم بالاشياء التي لا تنقسم فانه تقتضي اللاقسمة مع انه
 من الكيف لان افتضائه لذلك ليس اوليا بل لوحدة
 المعلوم المسئلة الثانية في اقسامه **قال** واقسامه
 اربعة **اقول** الكيف له انواع اربعة احدها
 الكيفيات المحسوسة كالسواء والحرارة والثاني
 الكيفيات المختصة بذوات الانفس كالعلوم والاراءات
 والثالث الكيفيات الاستعرائية كالصلابة
 واللين الرابع الكيفيات المختصة بالكميات كالزوجة
 والاستقامة وغيرهما المسئلة الثالثة في البحث عن
 المحسوسات **قال** فالمحسوسات اقسام
 اثعاليات وانفعالات **اقول** الكيفيات المحسوسة
 ان كانت راسخة عسرة الزوال سميت انفعالات لا في حال
 الحواس عنها اولاً وان كانت غير راسخة بل سريعة
 الزوال سميت انفعالات وهي وان لم تكن في نفسها
 انفعالات لا كن لغير مدتها وسرعة زوالها
 منعق اسم جنسها واقتصر في تسميتها على

الانفعالات المسئلة الرابعة في مغايرة الكيفيات للاشكال
 والأمزجة **قال** وهي مغايرة للاشكال باختلافها
 في الحمل **اقول** ذهب قوم من القدماء الى ان هذه الكيفيات
 نفس الاشكال فالوان الاجسام تنتمي في التحليل الى اجزا
 صغار تقبل القسمة الوهمية لا الانفكاكية وتلك
 الاجزا مختلفة في الاشكال والتي تحيك بها اربع مثلثات
 تكون مبرقة لانفعال العضو فيحس منه بالحرارة والتي تحيك
 به ست مربعات تكون غليظة غير فاجدة فيحس منه
 بالبرودة والتي يقطع العضو الى اجزا مغار ويكون شريد
 النفوذ وهو المحرق الحريص والملاية لذلك التقطيع هو
 الحلو والذي ينحصل منه شعاع مبرق للبصر هو الابيض
 والذي ينحصل منه شعاع فايز للبصر هو السواد وتحصل
 من اختلاطها بافي انواع الالوان والمحفوزون اكلوا هذه
 المغالة بان الاشكال والالوان مختلفة في الكميات فيحمل
 على احدهما بالايجاب ما يحمل على الاخر بالسلب فيلزم
 تغايرهما بالضرورة ويانه ان الاشكال مملوسة وغير
 متضادة والالوان متضادة غير مملوسة وايضا الاشكال
 مبصرة والحرارة والبرودة ليست كذلك **قال** والمزاج
 لعمومها **اقول** ذهب آخرون من الاولين الى ان الكيفيات
 هي الامزجة وهو كما ان المزاج كيفية متوسطة
 بين الحار والبارد ويحصل من تفاعلها والحرارة والبرودة من
 الكيفيات المملوسة فيكون المزاج منها واللون
 والطعم مما ليس بمملوس فيكون مغايرا للمزاج وان كان

في

تابعا

تابعا لا كثر التابع مغاير للمتبوع المسئلة الخامسة في البحث
 عن المملوسات **قال** فمنها اويل المملوسات وهي الحرارة
 والبرودة والركوبة واليبوسة والبواقي منتسبة اليها **اقول**
 لما كانت الكيفيات المملوسة اظهر عند الطبيعة لعمومها
 بالنسبة الى كل حيوان فدرج البحث عنها واعلم ان الكيفيات
 المملوسة اما فعلية او انفعالية او ما ينسب اليها بالفعل
 كقيمتان هما الحرارة والبرودة والمنبعدة اثنتان هما الرطوبة
 واليبوسة ونعني بالفعل ما تفعل الصورة بواسطتها في
 المادة وبالمنبعدة ما تفعل المادة باعتبارها وانما كانت
 الاولتان فعليتين والاخرتان منبعتين وان كانت المادة
 تفعل باعتبارها لان الاولتين فعليتين في الاخرتين ومن العكس
 وانما باقية الكيفيات المملوسة كاللطافة والكثافة
 والزوجة والهنشاء والجلابة والبله والتفل والخفة
 باينة تابعة لهذه الاربعة **قال** بالحرارة جامعة للنشأ
 كالات مبرقة للمختلطات والبرودة بالعكس **اقول**
 الحرارة من شأنها احداث الخفة والميل الصاعد ويحصل
 بسبب ذلك الحركة فاذا اوردت الحرارة على المركب وسخته
 كلب الالط الصعود فبالغيره لسرعة انفعاله بافتضى
 ذلك يعرفوا جزا المركب المختلفة فاذا اصعد الالط
 جامع مشاكله فمنها هنا فيل انما تقتضي جمع المشاكلات
 وتعرف المختلطات واما البرودة باعنا بالعكس من ذلك
قال وهما متضادتان **اقول** الحرارة والبرودة كقيمتان
 وجوديتان بينهما غاية التباعد هما متضادتان ولم يخالف

٢ هذا الحكم احد من المحققين وقد ذهب قوم غير محققين الى
 ان البرودة عدم الحرارة عما من شأنه ان يكون حاراً فيكون التقابل
 بينهما تقابل العدم والملكية وهو خطأ لان ذلك من الجسم
 البارد كيفية زائدة على الجسمية المكلفة والعدم غير مدرك
 بالبرودة صفة وجوئية **قال** وتطلق الحرارة على معانٍ اخر
 مخالفة للكيفية في الحفيفة **اقول** لفظ الحرارة يطلق على
 معانٍ احدها الكيفية المحسوسة من حرارة النار والثاني الحرارة
 المناسبة للحياة وهي شرط فيهما وتسمى الحرارة الغريزية وهي
 مخالفة لتلك في الحقيقة لان تلك معاداة للحياة والثانية
 شرط فيهما والثالث حرارة الكواكب النيرة وهي مخالفة لما تقدم
قال والركوبة كيفية تقتضي سهولة التشكل واليبوسة
 بالعكس **اقول** الركوبة بمرها الشيخ بانها كيفية تقتضي
 سهولة قبول التشكل والاتصال والتبرؤ والجمهور بكل فنون
 الركوبة على البلة لا غير فالهوا ليس بركب عندهم وعند الشيخ
 انه ركب وجعل البلة هي الركوبة الغريبة الجارية على كسائر
 الجسم كما ان الانتفاع هو الركوبة الغريبة النافذة الى باطنه
 والجفاف عدم البلة عما شأنه ان يتصل واليبوسة مقابلة
 للرطوبة **قال** وهما مغايران للين والصلابة **اقول** اللين
 والصلابة من الكيفيات الاستعدادية فاللين كيفية تكون
 الجسم بها مستعداً للانغماس ويكون للشيء بها قوام غير سيال
 فينتقل عن موضعه ولا يمتد كثيراً ولا يتغير بسهولة وانما
 يكون قبوله للاغتر من الركوبة وما سكه من اليبوسة
 والصلابة كيفية تقتضي مقابلاً **قال** والتقل

كيفية تقتضي حركة الجسم حيث يتحرك مركزه على مركز
 العالم ان كان مكلفاً والخفة بالعكس وبما لان بالاضافة
 باعتبار **اقول** لما كان الثقل والخفة من الكيفيات المحسوسة
 صار ثقل عن الحرارة والبرودة تحت عنهما واعلم ان كل واحد منهما
 يقال بمعنىين حقيقي واخا في الثقل الحقيقي كيفية تقتضي
 حركة الجسم الى اسفل بحيث يتحرك مركزه على مركز العالم
 اذ الم يعنه عاين والخفة بالعكس وهو كيفية تقتضي
 حركة الجسم الى فوق بحيث يحبو على العناصر ويتحرك سطحه
 على سطح البلك اذ الم يعنه عاين واما الاضافة فيانه يقال
 بمعنىين في كل واحد منهما بالخفيف بالاضافة يقال بمعنىين
 احدهما الزيد في كيانه ان يتحرك في اكثر المسافة الممتدة
 بين المركز والمحيط حركة الى المحيط وقد يعرض له ان يتحرك
 عن المحيط ولا يتضاء هاتان الحركتان والثاني الذي اذا فسر
 الى النار نفسها كانت النار سابقة له الى المحيط فهو عند المحيط
 خفيف وثقل بالاضافة **قال** والميل كيباعي وفسر
 وتفسير **اقول** الميل هو الذي تسميه المتكلمون اعتداء
 بنفسه بانفسه معلولة اعني الحركة الى كيباعي كميل
 الحجر المستكن في الهواء والنزول في الماء والي فسر كميل
 الحجر الى فوق عنده فسر على الصعود والي فسر كميل
 الحيوان الى الحركة حال ان دواعه الارادي **قال** وهو العلة
 الغريبة للحركة وباعتباره يصدر عن الثابت متغير **اقول**
 الميل هو العلة الغريبة للحركة وباعتباره تخفيفه يصدر
 عن الثابت شي متغير وذلك لان الطبيعة امر ثابت وكفى

في قوله

القوة الفسرية والنفسانية فيستحيل صدور الحركة المتغيرة
عنها فلا بد من امر يستند ويضعف بسبب مصائد الموانع
الخارجية والداخلية هو الميل بحد رغب الطبيعة ويفتضي
الحركة فيحصل باستنداره سرعة الحركة وشدتها
وبضعها من ذلك **قال** ومختلفه متضاد **اقول** يشير
الى عدم امكان اجتماع ميلين مختلفين وذلك لان الميل يقتضي
الحركة الى جهة واحدة والسر في غير ذلك اجتماع في الجسم ميلان
لاقتضى حركته وتوجهه الى جهتين مختلفتين وذلك غير
معمول نعم كما يجوز ان يجتمع في جسم واحد حركتان مختلفتان
احدهما بالذات والاخرى بالعرض كذلك تجوز اجتماع
ميلان في عرضي كجرح حمله انسان متحرك فان الثقل موجود
فيه وهو ميله الذاتي حال خروا الهواء وهو ميله العرضي الذي
هو للانسان ذاتي فاذا احدث على ميل طبيعي ميل فسر في تقاطع
السببان اعني الطبيعي والفاسر وحدث ميل المفاهيم
فان كان الفاسر غالباً احدث الطبيعة والموانع الخارجية
في اجنابه فليلا قليلاً تغلب الطبيعة وياخذ الميل الفسري
في النفس والطبيعة في الزيادة الوان يتعاضد لا يبيد في الجسم
عدم الميل ثم فاخذ الطبيعة في الازدياد على التعاضد فتوجد
ميل مستقيم باراً الضعف ثم يشتد الميل ويزداد الضعف
فلا بد من اجتماع ميلين طبيعي وفسري على حد الصرافة
لا يكون الجسم اية اذ اطل متوسط بين الميل الفسري الشدي
والطبيعي الشدي **قال** ولو لا ثبوت تساوي في العالم
وعنده **اقول** هذا شأنه الى الدليل على وجود الميل الطبيعي

في كل جسم فابل للحركة الفسرية وتفسيره ان المتحرك اذا كان
خالياً عن المعاوفة وقطع بميله الفسري مسافة منها فانه يقطعها
في زمان باء ارضاء مستوياً بالمعاوفة فطعمانه زمان الطول
فاذا ارضاء مع معاوفة اقل من الاولى على نسبة الزمانين فطعمانه
في زمان مساوٍ لزمان عدم المعاوفة وذلك محال قطعاً لا متشاع
تساوي زمانين عدم المعاوفة وواجدها **قال** وعند آخرين
هو جنس حسب عدد الجهات ومماثل ومختلف باعتبارها
اقول لما فرغ من البحث عن الميل واحكامه على رأي الاوائل
شرع في البحث عنه على رأي المتكلمين وهو جنس عارياً
تحت ستة انواع بحسب عدد الجهات الستة ثم قالوا ان فيه
ما هو متماثل وهو كلاً اختص بجهة واحدة لان تساوي المعلول
يستلزم تساوي العلة ومنه مختلف وهو ما تعددت جهاته
واختلف ابوعلي وابوها شيع في مختلفه فقال ابوها شيع انه غير
متضاد لاجتماع الميلين في الحجر الصاعد فسر اونه الحلقة
التي يتجاء بها انسان وقال ابو علي انه متضاد **قال** ومنه الثقل
واخرون منه جعلوه مغايراً **اقول** من اجناس الاعتماد
عند ابنيها شيع الثقل وهو الاعتماد اللازم الموجب للحركة
سبباً وقال ابو علي ان الثقل راجع الى قزايه الجسم فجعلوه مغايراً
لجنس الاعتماد وهو خطا لا ترايد الاخر التحفيف حاصل
في التحفيف ولا ثقله **قال** ومنه لازم ومبارق **اقول**
ذهب المتكلمون الى ان الاعتماد منه ما هو لازم وهو الاعتماد
نحو البوق والسبل ومنه ما هو مبارك وهو المختلف وهو
المفتضي للحركة التي احدها الجهات الاربع وانما كلان مباركاً

لعدم وجوب وفوب الجسم في احدها وانه ما به عنها بخلاف
الجهتين **قال** ويعتبر الى المحل لا غير **اقول** لما كان الاعتماد
عرضا وكان كل عرض معتبرا الى محل كان الاعتماد معتبرا الى
المحل ولما امتنع حلول عرض في محلين كان الاعتماد كذلك
ولا حل هذا قال انه يعتبر الى محل لا غير وبعض المتكلمين لما
لمع في كلية الحكمين اعتبر الى الاستدلال عليهما هنا
واستدلوا على الاول بان صفة ذاته وجوب مدافعة محله لصفة
ذاته فلو انتفى المحل انتفت صفة الذات وذلك يقتضي نفى الذات
وعلى الثاني بانه يكون مشتبا وبما للتاليب لان الافتقار الى ازيد
من محل واحد من خواص التاليب والاشتراك في اخص الصفات
يستلزم الاشتراك في الذات **قال** وهو مفقور لنا **اقول**
ذهب المتكلمون الى ان الاعتماد مفقور لنا لانه يقع بحسب
دواعينا ويتبع بحسب صوارفنا فيكون صاء راعنا **قال**
ويتولد عنها اشياء بعضها لذاته من غير شرط وبعضها بشرط
وبعضها لاذاته **اقول** فمع المتكلمون الاعتماد بالنسبة
الى ما يتولد عنه الى اقسام ثلاثة احدها ما يتولد عنه لذاته
من غير حاجة الى شرط وان كان قد تحتاج اليه احيانا وهو
الاكواز والاعتماد في محله وان كان تولدهما في غير محله بشرط
التناسخ وانما قلنا انه يتولد عنه الاكواز لان الجسم تختص
بجهة وز اخرى حال حركته فلا بد من محصر لتلك الجهة
وهو الاعتماد وقلنا انه يولد الاعتماد لوجود الحركة الفسرية
شيئا بعد شيء فان الحرك يوجده الاعتماد والاعتماد
يولد الحركة الاول والاعتماد معانم اذا تحرك ولد الاعتماد

وحركة اخرى واعتمادا اخر وثانيهما ما يتولد عنه بشرط
ولا يصح بدونه وهو الاصوات فاما تتولد عنه بشرط
المصاكة لان الصرام وجود في غير محل القدرة وما يتعدى محل
القدرة لا يولد، الا الاعتماد واذا كان ما يتعدى محل القدرة يتولد
عن الاعتماد فما يحل محلهما اولى وقالهما ما يتولد عنه لا بنفسه
بل بتوسط وهو الالء والتاليب فان الاعتماد يولد المجاورة والتفرق
والمجاورة تولد التاليب والتفرق يولد الالء المسئلة الساءسة
في البحث عن المبصرات **قال** ومنها اويل المبصرات وهي اللون
والضوء **اقول** من الكيفيات المحسوسة المبصرات وفد
نبيه بقوله اويل المبصرات على ان من المبصرات ما يتناولها الحس
البصري في اولها وبالذات وهو ماء كره هنا من اللون والضوء ومنها
ما يتناولها بواسطة كغيرهما من المزيات فان البصر انما يدركها
بواسطة هذين وهما كما قال في الاول ومنها اويل الملموسات
فان فيه تبيينا على ان هناك كيفيات تدرك باللمس بواسطة
غيرها **قال** ولكل منهما طرفان **اقول** لكل واحد من اللون
والضوء طرفان في اللون السواء والبياض وفي الضوء النور الخارق
والظلمة وما عدا هذا فاما متوسطة بين هذين كالحضرة والخمرة
والصبرة والغبرة وغيرها من الالوان كالظل وشبهه من الاضواء
قال وللاول حقيفة **اقول** ذهب من لا يريد تحصيله الى ان
الالوان لا حقيفة لها فان البياض المتخيل انما يحصل من مخالطة
الهوا الاجسام الشفافة المنقسمة الى اجزاء الصغار كما في
زيد الماء والثلج والسواء المتخيل انما يتخيل لعدم عوز الجسم
الضوء والشيخ اضرب كلامه في البياض فتارة جعله

كيفية حفيفة واخرى انه غير حفيفة بل سبب حصوله
ماء كروا الحوائث كيفية حفيفة فائمة بالجسم في الخارج
لانه محسوس كمانه بياض البيض المسلوق فانه ليس له بؤ
الهوا فيه لزيادة ثقله بعد الطبخ وبالجملة فالامور المحسوسة
غنية عن البرهان **قال** وطرفاه السواد والبياض المتضادان
اقول طرفا اللون هما السواد والبياض وفيهما بالمتضادين
لاز الضدين هما اللذان بينهما غاية التباين فلاجل ذلك كثر
هذا الفير في الطرفين وهذا تنبيه على ان ما عداها متوسك بينهما
وليس نوعا فائضا بانفراد كماء ذهب اليه بعض الناس من ان
الالوان الحفيفة خمسة السواد والبياض والحمرة والصفرة
والخضرة ونبه بقوله المتضادان على امتناع اجتماعهما خلافا
لبعض الناس حيث ذهب الي انهما يجتمعان كمانه الغيرة وهو خطأ
قال ويتوفى على الثاني في الادراك لا الوجود **اقول** ذهب
ابو علي بن سينا الى ان الضو شرك وجود اللون فالاجسام الملونة
حال الظلمة تعدم عنها الوانها لانها لا تراها في الظلمة فاما
ان يكون لعدمها وهو المراد او لحصول المانع وهو ما يقال من ان
الظلمة كيفية فائمة بالمظلم مانعة من الابصار وهو باطل
والا لمنعت من هو بعيد عن النار عن مشاهدة القريب منها لظلمة
وليس كذلك وهو خطأ جزا لاننا نقول انما لم تحصل الروية
لعدم الشرك وهو الضو لا لانتفاء المضي في نفسه ونبه المصنف
على ذلك بقوله ويتوفى اي اللون على الثاني في الضو في الادراك
لا الوجود **قال** وهما متغايران حسا **اقول** يريد ان اللون
والضو متغايران خلافا لفوم غير حفيفين وهو الى ان الضو

هو اللون فالوان الكهور المظلم هو الضو والخفا المظلم هو
الظلمة والمتوسك بينهما هو الكل والحس يد على المتغايرة **قال**
فاللذان للشدرة والضعف المتباينان نوعا **اقول** كل واحد من
هذين اعني اللون والضو قابل للشدرة والضعف وهو كما هو محسوس
فان البياض في الثلج اشد من البياض في العاج وضو الشمس اشد من
ضو القمر اعرفت هذا فاعلم ان الشدرة في كل نوع بحالها الضعيف
بالنوع وذهب قوم الى ان سبب الشدرة والضعف ليس الاختلاف
بالحفيفة بل باختلاف بعض اجزا الشدرة باجزاء الضد فيحصل
الضعف وان لم يختلط حصلت الشدرة وفريقنا خطاهم فيما تقدم
قال ولو كان الثاني جسما لحصل ضد المحسوس **اقول**
ذهب من لا تحصيل له الى ان الضو جسم وسبب غلظه ما يتوهم
من كونه متحركا بحركة المضي وانما كان ذلك باطلا
لان الحس يحكم بافتقاره الى موضوع يقوم به ولا يمكن تجريده
عن محل يقوم به فلو كان جسما لحصل ضد هذا الحكم المحسوس
وهو فيا مة بنفسه واستغناؤه عن موضوع يحل فيه ويحتمل
ان يكون قوله لحصل ضد المحسوس ان الضوء اشراف على الجسم
ظهر وكما ان اشرافا اشرافا اشرافا في الحس فلو كان
جسما لكان سائرا لما يشرف عليه وكان لحصل ضد المحسوس
اعني ضد الاشراف ويكون كلما اشرافا اشرافا اشرافا ستر
لاكن الحس يشهد بضد ذلك او نقول ان الحس يشهد بسرعة
ظهور ما يشرف عليه الضو فان الشمس اذا طلعت على وجه الارض
اشرقت دفعة واحدة ولو كان الضو جسما افتقر الون ما ان
يقطع فيه هذه المسافة الطويلة وكان يحصل ضد السرعة

المحسوسة هذه الاحتمالات كلها صالحة لتفسير قوله
لحل ضد المحسوس واما سيب وهو اوليك من انه متحرك فهو
خطا لان الضو يحدث عند المفاصلة لانه يتحرك من الجسم المقابل
الى غيره **قال** بل هو عرض فابع بالمحل معد لحصول مثله في المقابل
اقول لما اكل كونه جسما ثبت كونه عرضا فانيا بالمحل
ان العرض لا يقوم بنفسه واذا افلح بالمحل حصل منه استعراء
للجسم المقابل لمحلته لتكيفية بمثل كهيئته كما في الاجسام
النيرة الحاصل منها النورية في المقابل وقد نبه بذلك على ان المضي انما
يضي ما يقابله **قال** وهو اتي وعرضي او ثانيا **اقول** الضو
منه اتي ومنه عرضي وايضا منه ما هو اول ومنه ما هو ثان والثاني
يسمى ضوا بقول مكلف واما العرضي وهو الحاصل من المضي لذاته
في غير ما نه يسمى نوراً والاول من الضو ما حصل عن المضي لذاته
والثاني ما حصل عن المقابل له كالارض قبل طلوع الشمس
فانها مضية لمقابلتها الهوى المضي لمقابلته الشمس **قال**
والظلمة عدم ملكة **اقول** الظلمة عدم الضو عما
من شأنه ان يكون مضيا ومثل هذا عدم المفيد بموضوع
خاص يسمى عدم ملكة وليست الظلمة كيفية وجودية
فايئة بالمطلع كما ذهب اليه من لا تحقيق له لان المبصر
لا يجد عرفا بين حالتيه عند فتح العين في المظلم وبين تقيضها
في عدم الادراك فلو كانت كيفية وجودية لحصل الفرق
وبه نظر فانه يدل على انها كونه كيفية وجودية مدركة
لا على انها وجودية مطلقا المسئلة السابعة في البحث عن
المسموعات **قال** ومنها المسموعات وهي الاصوات

الحاصلة

الحاصلة من التموج العلول للفرع والقلع **اقول** من الكيفيات
المحسوسة الاصوات وهي المدركة بالسمع واعلم ان الصوت
عرض فابع بالمحل وقد ذهب قوم غير محققين الى ان الصوت
جواهر تنقطع بالحركة وهو خطا لان الجوهر يدرك باللمس
والبصر والصوت ليس كذلك وذهب آخرون الى انه عبارة
عن التموج الحاصل في الهوى من القلع او الفرع وآخرون قالوا انه
القلع او الفرع وهذا ان المذهبين بالحلان وسبب غلطهم اخذ
سبب الشيء مكانه فان الصوت معلول للتموج العلول للفرع
او القلع وليس هو احدهما لانما تدرك بحس البصر بخلاف الصوت
انما اعرفت هذا فابع الى ان القلع او الفرع اذا حصل حدث تموج
بين الفارع والمفروع في الهوى وانتقل ذلك التموج الى
سطح الصماخ فادرك الصوت ولا تعني بذلك ان تموجا
واحدا ينتقل بعينه الى الصماخ بل تحصل تموج بعد تموج
عن صدم بعد اخر كما في تموج الماء الذي يصل الى
الحجر **قال** بشرط المقاومة **اقول** الفرع انما يحصل
معه الصوت اذا حصلت المقاومة بين الفارع والمفروع
فانك لو ضربت خشبة على وجه الماء بحيث تحصل
المقاومة فانه يحدث الصوت ولو وضعت عليه
بسهولة لم تحصل الصوت ولا يشترك الصلابة لحصول
الصوت من الماء والهوا ولا صلابة هناك **قال** في الخارج
اقول ذهب قوم الى ان الصوت ليس حاصل في الخارج
بل انما يحصل عند الصماخ وهو ما اذا تموج الهوا
وانتهى التموج الى ان فرع سطح الصماخ يحصل الصوت

وهو حكا والالتم تترك الجهة ولا البعد كما في المسرح حيث
كان اذراكه بالعلافاة ولا يمكن ان يقال ان اذراك الجهة
انما كان لان الفرع توجه من تلك الجهة واذراك البعد
لان ضعف الصوت وقوته يدل على القرب والبعد لانا لو سددنا
الاذن اليسرى اذ ركنا باليمين جهة الصوت الحاصل من جهة
اليسرى والضعف لو كان للبعد لم نفرق بين القوي البعيد والضعيف
القريب **قال** ويستحيل بقاءه لو جوب اذراك الهبة الصوتية
اقول الصوت يستحيل عليه البقاء خلافا للكرامية والدليل
عليه اننا اذا وضعنا البكرة زبد اذ ركنا الهبة الصوتية اعني
ترتيب الحروف وتقدم بعضها على بعض ولو كانت اجزا الحروف
بافية لم يكن اذراك هذا الترتيب اولى من بافية التركيبات
الخمس **قال** ويحصل منه اخر **اقول** الصوت انما يحصل
باعتبار القوج في الهواء الواصل الى سطح الصاخ وقد بينا
وجوده في الخارج فاذا اتى القوج الى جسد كثيف مقاوم
لذلك القوج رده، فيحصل منه موج اخر وحصل من ذلك القوج
الاخر صوت اخر هو الصدا والظاهر ان هذا الصدا انما يحصل
من موج الهواء الحاصل بين الهواء المنموح المتوجه الى المقاوم
وبين ذلك المقاوم لاني في الهواء المتوجه بعد صدمه للمقابل وان
كان فيه احتمال وكلام المصنف رحمه الله محتمل لهذا الاثر
فوله يحصل منه اخر محتمل كالمغنيين **قال** ويعرض له
كيفية متميزة يسمي باعتبارها حرا **اقول** يعرض
للسوت كيفية يتميز بها عن صوت اخر مثله تميز ابي اليسوع
بسمي الصوت باعتبار تلك الكيفية حرا وهي حروف

التنقيح وحصرها غير معلوم بالبرهان **قال** انما صوت او صامت
متماثل او مختلف بالذات او بالعرض **اقول** تنقسم الحروف
الى قسمين مصوت وطامت بالمصوت هو حروف المد واللين
اعني الواو والالف والياء وهي انما تحصل في زمان واما طامت وهي
ما عداها والطامت اما متماثل كالجيم والجيم او مختلف والمختلف
اما بالذات كالجيم والحاء او بالعرض وهو انما يكون احد الجسيمين
مثلا ساكنا والاخر متحركا او يكون احدهما متحركا والآخر
والاخر بضربها **قال** وينتفع منها الكلام باقسامه **اقول**
هذه الحروف المسموعة انما تليق تاليا فمخصوصا بحسب
الوضع سميت كلاما فالحديث الكلام على هذا هو ما انتفع من
الحروف المسموعة ويدخل فيه المفرد وهو الكلمة الواحدة
والمولب التام وهو المحتمل للصدق والكذب وغير المحتمل
لهما من الامر والنهي والاستبهاج والتعجب والنداء وغير التام
التفصيلي وغيره والى هذا اشار بقوله باقسامه **قال** ولا
نعفل غيره **اقول** يريد ان الكلام انما هو المنتفع من الحروف
المسموعة ولا يعفل غيره وهو ما اقبل عليه المعتزلة والاشاعرة
اثبتوا معنى اخر سموه الطلب والكلام التبعياني غير مولب
من الحروف والاصوات يدل هذا الكلام عليه وهو مغاير
للارادة لان الانسان قد يامر بما لا يريد ان يفعله كقول العبد
عند السلطان فيحصل عذره في ضربه ومغاير لتخيل الحروف
لان تخيلها تابع لها ومختلف باختلافها وهذا المعنى لا يختلف
وظاهرا منه مغاير للحياة والقدرة وغيرهما من الاعراض والمغزاة
بالغواية انكار هذا المعنى وادعوا الضرورة في نفيه وقالوا

الامر انما يعقل مع الاراء وليس الطلب مغايراً لها وحينئذ
يصير النزاع هنا لبعثنا المسئلة الثامنة في البحث عن المكعومات
قال ومنها المكعومات التسعة الحادثة في تفاعل الثلاثة
في مثلها **اقول** المشهور عند الاول ان الجسم ان كان عديم
الطعم هو الثلج وتعد التباينة من الطعوم التسعة وان كان
تأطعم له ينفك عن احد الطعوم الثمانية وهي الحلاوة والحموضة
والمملوحة والحراقة والمرارة والعفوصة والقبض والدرسومة
وهذه الطعوم التسعة تحصل من تفاعل ثلاث كيميائيات
هي الحرارة والبرودة والكيفية المعتدلة في مثلها في العدة
اعني ثلاث كيميائيات لا مثلها في الحفيفة وهي الكثافة
واللخافة والكيفية المعتدلة في الحار والبارد في الكثيف
حدثت المرارة وفي اللطيف الحراقة وفي المعتدل الملوحة
والبارد انما في الكثيف حدثت العفوصة وفي اللطيف
الحموضة وفي المعتدل القبض والمعتدل انما في اللطيف
حدثت الدرسومة وفي الكثيف الحلاوة وفي المعتدل
التباينة المسئلة التاسعة في البحث عن المشمومات
قال ومنها المشمومات ولا اسمها لانواعها الا ان حيث
الموافقة والمخالفة **اقول** من انواع الكيميائيات
المحسوسة الروائح المدركة بحاسة الشم ولم يوضع
لانواعها اسما مختصة بها كما وضعوا لغيرها من الاعراض
بل ميزوا بينها من حيث الموافقة والمخالفة فيقال رائحة
كريمة ورائحة منتنة او من حيث اضافتها الى المحل
كرائحة المسك المسئلة العاشرة في البحث عن الكيميائيات

الاستعدادية **قال** والاستعدادات المتوسطة بين
كبر في التفيض اقول لما فرغ من البحث عن الكيميائيات المحسوسة
شرع في القسم الثاني من اقسام الكيف الاربعة وهي الكيميائيات
الاستعدادية وهي ما يترجح به الفايصل في احد جانبي قبوله
وهي متوسطة بين كبر في التفيض اعني الوجود والعدم وذلك
لان الرخا ز لا يزال يتزايد في احد طرفي الوجود والعدم الى ان
ينتهي اليهما فذلك الرخا ز الفايصل للشدة والضعف المتوسط
بين طرفي الوجود والعدم هو الكيف الاستعدادي وطرفاه
الوجود والعدم وهذا الرخا ز ان كان نحو العمل فهو القوة وان
كان نحو الابعال فهو اللا قوة المسئلة الحادية عشرة في
البحث عن الكيميائيات النفسانية **قال** والنفسانية
حال او ملكة **اقول** هذا هو القسم الثالث من اقسام الكيف
وهو الكيميائيات النفسانية ونعني بها المختصة بذوات
الانفس وهي ما لا تكون سريعة الزوال وتسمى ملكة والفرق بينها ليس
بوصول مبنية بل بعوارض خارجية وربما كان الشيء حالاً ثم
صار بعينه ملكة المسئلة الثانية عشرة في البحث عن
العلم بقول مطلق **قال** من العلم وهو ما تصور او تصديق
جازم مطابق ثبت **اقول** من الكيميائيات النفسانية
العلم وفسمته الى التصور وهو عبارة عن حصول صورة
الشيء في الذهن والى التصديق الجازم المطابق للثابت وهو الحكم
اليفيني بنسبة احد المتصورين الى اخرات جازماً او سلباً
وانما شرط في التصديق الجزم لان الخالي منه ليس يعلم بهذا

المعنى وان كان قد يكلو عليه اسم العلم بالعجاز وانما هو
الظن وشرك المكابفة لان الخالي منها هو الجهل المركب
وشرك الثبات لان الخالي منه هو التقليد اما الجامع لهذه
الصفات فهو العلم خاصة **قال** ولا تختار **اقول** اختلف
العقلاء في العلم فقال قوم انه لا يحد لظهوره فان الكيفيات
الوجدانية لظهورها لا يمكن تحديدها لعدم انبعاثها
عن تحريدها بالشئ بالاختصاص والعلم منها ولا غير العلم انما يعلم
بالعلم فلو علم العلم بغيره لزم الدور وقال آخرون يحد فقال
بعضهم انه اعتناء من الشئ كذا مع اعتناء انه لا يكون الا
كذا وقال آخرون انه اعتناء يقتضي سكون النفس
وكلاهما غير ما نعين **قال** ويفتسمان الضرورة والاء
كتساب **اقول** يريد ان كل واحد من التصور والتصديق
ينفسم الى الضروري والمكتسب ويريد بالضرورة من
التصور ما لا يتوقف على جلب وكسب ومن التصديق ما
يكفي تصور كبريه في الحكم بنسبه احدهما الى الآخر
اجابا او سلبا وبال مكتسب ضرورة لك منها المسئلة
الثالثة عشر في ان العلم يتوقف على الانكباء **قال** ولا بد فيه
من الانكباء **اقول** اختلف العلماء في ذلك فذهب جمهور
الاوائل الى ان العلم يستدعي انكباء المعلوم في العالم
وانكباء آخرون احتج الاولون باننا قد ندرك اشياء
لا تحق لها في الخارج فلو لم تكن منطبقة في الذهن
كانت عرما صفا ونفيا محضا فيستحيل الاضافة
اليها واحتج الآخرون بوجهين الاول ان التعقل لو كان هو

حصول صورة المعقول في العاقل لزم ان يكون الحدار المنصب
بالسواء متفعلا له والتالي باحل فكذا مقدم الثاني ان
الذهن قد يتصور اشياء متقدرة فيلزم حصول المقدار فيه
فيكون متقدرا والجواب عنها سيأتي **قال** في المحل
الجزء القابل **اقول** هذا اشارة الى الجواب عن الاشكالين
وتفريدها من المحل الذي جعلناه عاقلا مجردا عن المواد كلها
والمجرد لا يتصف بالمقدار باعتبار حلول صورته فيه فان
صورة المقدار لا تلزم ان تكون مقدارا وايضا هذه الصورة
القائمة بالعاقل حالة في محل قابل لها فلهذا كان عاقلا
لها اما الجسم فليس محلا فلا لتعقل السواء فلا يلزم ان
يكون متفعلا له **قال** وحلول المثل مغاير **اقول**
هذا اشارة الى كيفية حلول الصورة في القابل وتفريدها
ان الخالي في العاقل انما هو مثال القبول وصورته لا تدل على نفسه
ولهذا جوزنا حصول صور الاضراء في النفس ولم نخور
حصول الاضراء في محل واحد في الخارج فعلم ان حلول
مثال الشئ وصورته مغايرين لحلول ذلك الشئ ولما كان هذا
الكلام مما يستعان به على حل ما تقدم من الشكوك
في كبره عقيبته **قال** ولا يمكن الاتحاد **اقول** ذهب
قوم من اوائل الحكماء الى ان التعقل انما يكون بالاتحاد
صورة المعقول والعاقل وهو خطا فاحش فان الاتحاد
محال عما تقدم ويلزمه ايضا المحال من وجه آخر وهو
اتحاد الذوات المعقولة وكذلك هي آخرون الى ان
التعقل يستدعي اتحاد العاقل بالعقل البعال وهو خطا

لما تقدم ولا استلزامه تعقل كل شيء عند تعقل شيء واحد **قال**
وتختلف باختلاف المعقول **اقول** اختلاف الناس هنا
فيذهب قوم الى جواز تعلق علم واحد بمعلومين ومنعه آخرون
وهو الحق لا فائدة بيننا ان التعقل هو حصول صورة مساوية للمعلوم
في العالم وصور الاشياء المختلفة تختلف باختلافها فلا يمكن
ان تكون صورة واحدة لمختلفين فلا يتعلق علم واحد بثنين
وانما يجوز ذلك من جعل العلم امرًا أو را الصورة **قال**
كالحال والاستقبال **اقول** هذا إشارة الى ابطال مذهب
جماعة من المعتزلة في هبوا الى ان العلم بالاستقبال علم بالحال
عند حضور الاستقبال فقالوا ان العلم بان الشيء سيوجد علم
بوجوده اذا وجد وانما عاين العلم الذي ثابت من ان الله تعالى
عالم بكل معلوم فاذا علم ان زيدًا سيوجد ثم وجد بان
زال العلم الاول وتجدد علم آخر لزم كونه تعالى محلا للحوادث
وان لم يزل كان هو المكلوب وهذا خطأ واضح فان العلم
بان الشيء سيوجد علم بالعدم الحالي والوجود في الماضي
الحال والعلم بان الشيء موجود غير مشروط بالعدم الحالي بل
هو مناف له فيستحيل اتحادهما والوجه في جعل الشبهة
المذكورة ما التزمه ابو الحسين هنا من ان الزايل هو
التعلقات الحاصلة بين العلم والمعلوم لا العلم نفسه
وسبب زيادة تحقيق في هذا الموضع ان شاء الله تعالى
قال ولا يعقل الا مضاعفًا يفوق الاشكال مع الاتحاد
اقول اعلم ان العلم وان كان من الكيفيات الخفية
الفائقة بالنفس فانه لا يعقل الا مضاعفًا الى الغير فان

العلم علم بالشيء ولا يعقل مجردًا عن الاضافة حتى ان
بعض توهجه انه نفس الاضافة الحاطة بين العالم والمعلوم
ولم يثبت امرًا حقيقيا مغايرًا للاضافة اعرفت هذا بان الاشكال
يقوى مع الاتحاد هكذا قاله المصنف رحمه الله والذي يلوح
ان العاقل والمعقول اذا كانا شيئًا واحدًا كما اذا عقل نفسه
توجه الاشكال عليه بان يقال ان تعقل جعلت العلم صورة مساوية
للمعلوم في العالم وهذا لا يتناقضها هنا لا استحالة اجتماع
الامثال ويقوى الاشكال باعتبار الاضافة اذا الاضافة انما
تعقل بين شيئين لا بين الشيء الواحد ونفسه فلا يتحقق علم
الشيء بذاته والجواب عن الاول ان العلم انما يستدعي
الصورة لو كان العالم عالمًا بغيره اما علم ذاته فان ذاته
تكفي في علمه من غير احتياج الى صورة اخرى وعن الثاني
ان العاقل من حيث انه عاقل مغاير له من حيث انه معقول
فامكن تحقق الاضافة ولان العالم هو الشخص والمعلوم هو
الماهية الكلية وهذا من لوازمها الاول ولان المغايرة بين العاقل
من حيث انه عاقل والمعقول من حيث انه معقول متوقعة على
التعقل فلو جعلنا التعقل متوقفًا على هذا النوع من التغاير
داروا ما الثاني لان العالم هنا يكون عالمًا مجردًا وليس
المتن فيه **قال** وهو عرض لوجود حرة فيه **اقول**
ذهب المحققون الى ان العلم عرض واكثر الناس كذلك في
العلم بالعرض واختلجوا في العلم بالجواهر الذين قالوا ان العلم
اضافة بين العالم والمعلوم قالوا انه عرض ايضا والذين قالوا
ان العلم صورًا اختلفوا فقال بعضهم انه جوهر لان حرة صادق

١١٥٩
هذا العلم
هو العلم
بالعرض
والجواهر
الذين قالوا
ان العلم
اضافة
بين العالم
والمعلوم
قالوا انه
عرض ايضا
والذين قالوا
ان العلم
صورا
اختلفوا
فقال بعضهم
انه جوهر
لان حرة
صادق

عليه اذ الصورة الذهنية ماهية اذا وجدت في الاعيان
كانت لا في موضوع وهذا معنى الجوهر والمخففون قالوا انه
عرض ايضا لوجود حد العرض فيه فانه موجود حال في النفس لا
يخرج منها وهذا معنى العرض واستدلال الفايدين بانه جوهر خطا
لان الصورة الذهنية تمنع وجودها في الخارج وانما الوجود ما
هي مثال المسئلة الرابعة عشر: اقسام العلم **قال**
وهو فعلي وانفعالي وغيرهما **اقول** العلم منه ما هو فعلي
وهو المحض للاشياء الخارجية كعلم واجب الوجود تعالى
بخلوقاته وكما اذا تصورنا نفسا لم نستبعد صورته من
الخارج ثم اوجدنا في الخارج ما يطابقه ومنه انفعالي وهو
المستبعد من الاعيان الخارجية كعلمنا بالسماء والارض
واشياءهما ومنه ما ليس احدهما كعلم واجب الوجود بذاته
قال وضروري اقسامه ستة ومكتسب **اقول** قد تقدم ان
العلم اما ضروري واما مكتسب ومضى تفسيرهما وافساح
الضروري ستة البديهيات وهي فضايا يحكم بها العقل لذاته
لالسبب خارجي صورته في هذا الحكم بان الكل اعظم
من الجزء وغيره من البديهيات الثاني المشاهدات وهي اما
مستبعدة من حواس ظاهرة كالحكم بحرارة النار ومن الحواس
الباطنة وهي الفضايا الاعتبارية لمشاهدة قوى غير الحس
الظاهرة وبالوجدان من النفس لا باعتبار الالات مثل شعورنا
بذواتنا وباعمالنا الثالث المجربات وهي فضايا يحكم بها
النفس باعتبار تكرار المشاهدات كالحكم بان الضرب
بالخشب مولع ونعتقد الى ان من المشاهدات المتكررة

والقياس

والقياس الخفي وهو انه لو كان الوقوع على سبيل الاتفاق لم يكن
اما اولها اكثر قيا والبقا في بين هذه وبين الاستفرا هو
القياس الرابع الحدسيات وهي فضايا مبدا الحكم بها
حدس قوي من النفس يزول معه الشك كالحكم باستبعاد
نور القمر من الشمس ونعتقد الى المشاهدة المتكررة والقياس
الخفي الا ان البقا في بين هذه وبين المجربات ان السبب في
المجربات معلوم السببية غير معلوم الماهية وفي الحد
سببات معلوم بالاعتبارين الخامس المتواترات وهي
فضايا يحكم بها النفس لتواتر اخبار الخبرين عليها بحيث
يزول معه الشك بعدم الاتفاق بين الخبرين والتسوية
السواء من فكرية القياس وهي فضايا يحكم بها النفس باعتبار
وساها لا ينفك الذهن عنه **قال** وواجب وممكن
اقول العلم ينقسم الى واجب هو علم واجب الوجود
بذاته والو ممكن هو ما عداها وانما كان الاول واجبا لانه
نفسه اذ الواجبة **قال** وهو تابع بمعنى اصالة مواز به
في التطابق **اقول** اعلم ان التابع يخلق عما ما يكون متاخرا
عن المتبوع وعلى ما يكون مستبعدة منه وهو غير مراد
في قولنا العلم تابع للمعلوم فان العلم قد يتقدم المعلوم
زمانا وقد يعبر وجوده كالحكم الفعلي وانما المراد
هنا كون العلم والمعلوم متطابقين بحيث اذا تصورهما
العقل حكم باصالة المعلوم في هيئة التطابق وان العلم
تابع له وحكاية عنه وانما عليه العلم فرع على ما
عليه المعلوم وعلى هذا التفسير يجوز تاخير المعلوم الذي

هو الاصل عن تابعه فان العقل يجوز تقدم الحكاية على المحكي
قال فزال الدور افول الذي يبع من هذا الكلام امران
احدهما ان يقال قد فسحت العلم الى اقسام من جعلتها البعيل
الذي هو العلة في وجود المعلوم وها هنا جعلت جنس
العلم تابعا فلزم مع الدور ان تبعيته الجنس تستلزم تبعية
انواعه وتقرير الجواب عن هذا ان نقول نغني بتبعيه العلم ما
فررنا من كون العلم والمعلوم متكافئين على وجه اذا
نصورهما العقل حكم بان الاصل في هيئة المكافؤ هو ما عليه
المعلوم وان ما عليه العلم فرع عليه ووجه الخلاص من الدور
بهذا التحفيف ان العلم البعيل محض للمعلوم في الخارج لا مطلقا
الثاني ان يقال المتبوع يجب ان يتقدم التابع باحد انواع التقدم
الخمس وها هنا لا تقدم بالشرف ولا بالوضع لانها غير
معقولين فبما ان يكون هذا التقدم بالذات او بالعليه او بالزمان
وعلى هذه التفاديير الثلاثة يمتنع الحكم بتاخر المتبوع
عن التابع في الزمان ولا شك في ان علم الله تعالى الازلي والعلوم
السابقة على الصور الموجودة في الخارج متقدمة بالزمان
والمتاخر عن غيره بالزمان يمتنع ان يكون متقدمة عليه
بنوع من انواع التقدمات بالاعتبار الذي كان به متاخرا
عنه والجواب عنه ما تقدم ايضا المسئلة الخامسة عشر
في توقف العلم على الاستعداد **قال** ولا بد فيه من
الاستعداد اما الضروري وبالحواس واما الكسبي وبالاول
افول فديننا ان العلم اما ضروري واما كسبي وكلاهما
حصل بعد عدمه اذ البقرة البشرية خلقت اولاً عارية

عن

عن العلوم ثم تحصل لها العلم بفسميته فلا بد من استعداد سابق
مغاير للنفس وفاعل للعلم بالضرورة فاعلم هو الله تعالى
اذا القابل لا يخرج المفعول من القوة التي البعيل بذاته والالام
ينبك عنه وللقبول درجات مختلفة في القرب والبعد
وانما تستعد النفس للقبول على التدرج فمنتهى من افضى
مراتب البعد الى اناها قليلا قليلا لاجل المعدات التي هي
الاحساس بالحواس على اختلافها والتمرن عليها وتكرارها
مرة بعد اخرى فيتم الاستعداد لاجل اضافة العلوم البدئية
الكلية من التصورات والتصرفات فهي كليات تلك
الحسوسات واما النظرية فانها مستفادة من التفسير او من
الله تعالى على اختلاف الاراء لا كبر بواسطة الاستعداد
بالعلوم البدئية اما في التصورات فبالحد والرسع واما في
التصرفات فبالقياسات المستندة الى المقدمات
الضرورية المسئلة السادسة عشر في المناسبة بين العلم
والادراك **قال** وفي الاصطلاح يعارف الادراك بمعارفة
الجنس النوع وباصطلاح آخر معارفة النوعين **افول**
اعلم ان العلم يخلق على الادراك للامور الكلية كاللون
والطعم مطلقا ويطلق الادراك على الحضور عند المدرك
مطلقا فيكون شاملا للعلم وللادراك الجزئي اعني المدرك
بالحس كهذا اللون وهذا الطعم ولا يطلق العلم على هذا
النوع من الادراك ولذلك لا يصحون الحيوانات العجم
بالعلم وازو صبرها بالادراك فيكون الفرق بين العلم
والادراك مطلقا على هذا الاصطلاح فرق بين النوع

والجنس النوع هو العلم والجنس هو الاعتراف وقد يكلف
الاعتراف باصلاح اخر على الاجناس لا غير فيكون الفرق
بينه وبين العلم هو الفرق ما بين النوعين الذي اخلت تحت
الجنس وهو الاعتراف كما مكلفنا في المسئلة السابعة عشر
في ان العلم بالعلة يستلزم العلم بالمعلول **قال** وتعلقه على
التام بالعلة يستلزم تعلقه كذلك بالمعلول **اول**
العلم بالعلة يقع باعتبار ثلاث اول العلم بما هيته العلة
من حيث هي ذات وحقيقة لا باعتبار اخر وهذا لا يستلزم
العلم بالمعلول لاعلى التام ولا على التفصيص الثاني العلم بها من
حيث هي مستلزمية لذات اخرى وهو علم ناقص بالعلة
فيستلزم علما ناقصا بالمعلول من حيث انه لازم للعلة
لا من حيث ماهيته الثالث العلم بذاتها وما هيته ولو اوزها
وملزوماتها وعوارضها ومعروضاتها وما لها في ذاتها
وما لها بالقياس الى الغير وهذا هو العلم التام بالعلة
وهو يستلزم العلم التام بالمعلول فان ماهية المعلول وحقيقته
لازمة لما هيته العلة وقد فرض تعلق العلم بها من حيث
ذاتها ولو اوزها المسئلة الثامنة عشر في مراتب العلم
قال ومرتبه ثلاثه **اول** ذكر الشيخ ابو علي ان لتعقل
ثلاث مراتب الاولى ان يكون بالقوة المحضة وهو عدم
التعقل عما من شأنه ذلك الثانيه ان يكون بالفعل التام
كما اذا علم الشيء علما تفصيليا الثالثه العلم بالشيء اجمالا
كمز علم مسئلة ثم غفل عنها ثم سئل عنها فانه يحضر
الجواب عنها في ذهنه وليس ذلك بالقوة المحضة

لانه في الوقت عالم بافتدائه على الجواب وهو يتخضر علمه
بذلك الجواب وليس علما بها على جهة التفصيل وهو ظاهر
المسئلة التاسعة عشر في كيفية العلم بذي السبب **قال**
وهو السبب انما يعلم به كليا **اقول** اعلم ان الشيء اذا كان ذا
سبب فانه انما يعلم بسببه لانه بدون السبب ممكن وانما يجب
بسببه فاذا نظر اليه من حيث هو هو لم يحكم العقل بوقوعه
ولا بعدمه وانما يحكم باحدهما اذا غفل وجود السبب او عدمه
فهو السبب انما يحكم بوجوده وعدمه بالنظر الى سببه اذا ثبت
هذا فان ذلك السبب انما يعلم كليا لان كونه صائرا عن الشيء
تغييره بامر كلي ايضا وتقييم الكلي بالكلي لا يقتضي الجزئية
وتحقيق هذا انك اذا عقلت كسوبا شحصيا من جهة
سببه وصفاته الكلية التي يكون كل واحد منها نوعا مجموعا
في شخصه كان العلم بها كليا والكسوف وان كان شخصا
فانه عند ذلك يصير كليا ويكون نوعا مجموعا في شخص
والنوع المجموع في شخص له معقول كلي لا يتغير وما يستند
اليه من صفاته واحواله يكون مدركا بالعقل فلا يتغير فانه
كلما حصلت علل الشخص واسبابه وجب حصول ذلك الجزئي
فيقال ان هذا الشخص اسبابه كذا وكلما حصلت هذه
الاسباب كان هذا الشخص او مثله كليا بعلمه المسئلة
العشرون في تفسير العقل **قال** والعقل غير نزيه بلزها
العلم بالضروريات عند سلامة الالات **اقول** هذا
هو التحقوقي في تفسير العقل وقد فسر قوم بانه العلم بوجوب
الواجبات واستحالة المستحيلات لا امتناع انفعال

احدهما عن الآخر وهو ضعيف لعدم الملازمة بين التلاني
والاختلاف **قال** ويطلق على غيره بالاشتراك **اقول** كلفظة
العقل مشتركة بين قوى النفس الانسانية وبين الموجود
المجرد في ذاته وجعله معا ويندرج تحته عند الاوائل عقول
عشرة سبق البحث فيها اما القوى النفسانية فيقال عقول عملي
وعقل علمي اما العلمي فاول مراتبه الهيولاني وهو الذي من
شانه الاستعداد المحض من غير حصول علم ضروري وكسبي
وثانيها العقل بالملكة وهو الذي استعداد حصول العلوم الضرورية
لاذراك النظريات بصلاته بتلك الاوليات ملكة الانتقال
الى النظريات واعلا درجات هذه المرتبة ما يسمى القوة
الفردسية وادناها مرتبة البليد الذي تثبت ابقاره ووزن
حصول مطالبه وبين هاتين الدرجتين درجات متفاوتة
في القرب والبعد بحسب شدة الاستعداد وضعفه وثالثها
العقل بالفعل وهو ان تكون النفس بحيث متى شئت استحضرت
العلوم النظرية المكتسبة من العلوم الضرورية لاعلى
انما بالفعل موجودة ورابعها العقل المستعداد وهو حصول تلك
النظريات بالفعل وهو اخر درجات كمال النفس في هذه
القوة واما العمل فيخلق على القوة التي باعتبارها يحصل التمييز
بين الامور الحسنة والقيحة وعلى المقدمات التي يستتبط
بها الامور الحسنة والقيحة وعلى فعل الامور الحسنة والقيحة
المسئلة الحادية والعشرون في الاعتقاد والنظر وغيرها
قال والاعتقاد يقال لاحد قسميه **اقول** الاعتقاد
من الامور الضرورية لاكن اختلفوا في انه هل هو من قبيل العلوم

او جنس مغاير لها يقال جماعة بالاول وذهب ابو الهذيل
العلاف الى الثاني وابطله ابو علي الجبائي بانه لو كان كذلك
لكان انما مثلا للعلم وهو المطلوب او ضدا ولا يجتمعان مع
انما قد يتعان او يخالفان فلا ينتقل بالضرر الواحد والتحقيق
هنا ان نقول ان الاعتقاد احد قسمي العلم وذلك لان افايد بيننا
ان العلم يقال على التصور وعلى التصديق كانه جنس لهما
والاعتقاد هو التصديق وهو قسم من قسمي العلم **قال**
فيتعاكسان في العموم والخصوص **اقول** هذا نتيجة مامضى
والزيد يفهم منه ان الاعتقاد قد ظهر انه احد قسمي العلم
فمواخر منه بهذا الاعتبار لان العلم شامل للتصور والتصديق
الذي هو الاعتقاد والاعتقاد باعتبار اخر اعم من العلم لانه
شامل للنظر والجهل المركب واعتقاد المفرد فهذا ما ظهر
لنا من قوله يتعاكسان في الاعتقاد والعلم في العموم
والخصوص واعلم ان لنا في هذا الكلام على هذا التفسير نظرا
وذلك لان الاعتقاد انما يكون قسمين العلم لواخر العلم
التصديق باعتبار الاعم الشامل للعلم بمعنى اليقين
والنظر والجهل المركب واعتقاد المفرد وحينئذ لا يتبع التعاكس
لان الاعتقاد لا يكون اعم من العلم بهذا الاعتبار والواجب
ان يزاد باعتبار احوال اخرى وما يودي معناه **قال** ويقع فيه
المتضاد بخلاف العلم **اقول** اعلم ان الاعتقاد منه ما
هو مماثل ومنه ما هو مختلف والمختلف على قسمين
متضاد وغير متضاد وهذا ظاهر لا كثر وجه التضاد عند
ابن علي الجبائي تعلفه بالضررين فحكم بتضاد اعتقاده

الضدين وقال به ابو هاشم اولاً ثم حكم بان تضاداً، انما هو لتعلقه
بالاعتقاد والسلب لا غيراً ما العلم فلا يقع فيه تضاد
لوجوب المكافئة فيه **قال** والسبب عدم ملكه للعلم
وقد يعرف بينه وبين النسيان **اقول** هذا هو المشهور
عند الاول والمنتكلمين وهب الجباليان العلم ان السهو معنى
يضاد العلم وقد عرف الاول بينه وبين النسيان فقالوا ان السهو
زوال الصورة عن المدرك خاصة وزوال الحافظة والنسيان
زوالها عنهما معاً **قال** والشك تردد الذهن بين الطرفين
اقول الشك هو سلب الاعتقاد وتردد الذهن بين طرفي
النفيز على التساوي وليس معنى فائماً بالنفس وهو مذاهب
الاول والابو هاشم وقال ابو علي انه معنى يضاد العلم واختاره
المحقق لانه بعد ان لم يكن وهو خطأ لعدم اتحاد المتعلق
الذي هو شرط في تضاد المتعلقات **قال** وقد يصح
تعلق كل من العلم والاعتقاد بنفسه وبالاخر في تغاير
الاختبار لا الصور **اقول** اعلم ان العلم والاعتقاد من قبيل
النسب والاضافات يصح تعلقهما بجميع الاشياء حتى
بأنفسهما فيصح تعلق الاعتقاد بالاعتقاد وبالعلم وكذا
العلم بتعلق بنفسه وبالاختقاد اذا عرفت هذا فاما ان تعلق
العلم بنفسه وجب تعدد الاعتبار ان العلم كذا لا ينكر
به وباعتبار تعلق العلم به يصير شيئاً منطوقاً فيه وكون
الشيء معلوماً مغايراً للاعتبار كونه علماً فلا بد من تغاير الاعتبار
اما الصور فلا والالزم وجود صور لا تتماهى بالنسبة الى
معلوم واحد لان العلم بالشيء لا ينفك عن العلم بالعلم بل

الشيء عند اعتبار المعترين واعلم ان العلم بالعلم علم بكيفية
وهبة للعالم يفتضح النسبة التي معلوم ذلك العلم وليس
علماً بالمعلوم كما ذهب اليه الجباليان **قال** والجهل
معنى يقابلهما وباخر فسمع لاحدهما اقول اعلم ان الجهل يقال
على معنيين بسيط ومركب فالبسيط هو عدم العلم عما
شانه ان يكون عالماً وهذا المعنى يقابل العلم والاعتقاد مقابلته
العدم والملكة والمركب هو اعتقاد الشيء على خلاف ما
هو عليه وهو قسم الاعتقاد ان الاعتقاد جنس للجهل وغيره
ويسمى الاول بسيط نظراً الى عدم تركبه والثاني مركب
لتركبه من اعتقاد وعدم مطابقة **قال** والنظر ترجيح
احد الطرفين وهو غير اعتقاد الرجحان اقول النظر ترجيح
احد الطرفين اعني طرف الوجود وطرف العدم ترجيحاً
غير مانع من النفيز ولا بد من هذا الفيد ليخرج الاعتقاد
الحازم واعلم ان حازم الاعتقاد مغاير لاعتقاد الرجحان
لان الاول نظر لا غير والثاني قد يكون علماً **قال** ويفسر
الشدة والضعف وطرفاء علم وجهل **اقول** لما كان النظر
عبارة عن ترجيح الاعتقاد من غير منع النفيز وكان للترجيح
مراتب اختلفت بين طرفي شدة في الغاية وضعف في الغاية
كان قابلاً للشدة والضعف وطرفاء العلم الذي لا مرتبة
بعداً للرجحان والجهل البسيط الذي لا ترجيح معه البتة
اعني الشك المحض المسئلة الثانية والعشرون في النظر
واحكامه **قال** وكسبي العلم يحصل بالنظر مع سلامة
جزية ضرورة **اقول** قد بينا ان العلم ضربان ضري لا يفتقر

الى كلب وكسب ونظري يقتصر اليه والثاني هو المكتسب
بالنظر وهو ترتيب امور ذهنية للتوصل الى امر مجهول والترتيب
جنس بعيد لانه كما يقع في الامور الذهنية كذلك يقع في
الاشياء الخارجية والتقييد بالامور الذهنية يخرج الاحير
عنه ثم الترتيب الخاص فديرا لا استحصال باليسر لحاصل وفد
لا يكون كذلك والثاني ليس بنظر وهذا الحد فداشتمل
على العلل الاربع للنظر اعني المادة والصورة والغاية وفيه
اشارة الى الباعل وهذه الامور فتكون تصورات هو اما احدها
او رسوم يستفاد منها على مجرد وفد تكون تصديقات
يكتسب بها تصديق واعلم ان النظر لما كان مركبا اشتمل
بالضرورة على جز مائي وجز صوري والمائي هو المفردات
والصوري هو الترتيب بينها فاذا سلم هذا ان الجزان بان كان الحمل
والوضع والربك والجهة على ما ينبغي وكان الترتيب على ما
ينبغي حصل العلم بالمكسوب بالضرورة وهذا في التصديقات
وكذا في التصورات فانه اذا كان الحد مشتملا على جنس
قريب وفصل اخير وفتح الجنس على الفصل حصل تصور
المحدوء فطعا واليه اشار المصنف بقوله مع سلامة جزيه
يعني الجز المائي والجز الصوري واعلم ان الناس اختلفوا
هنا فقال من لا تريد تحصيله ان النظر لا يعيد العلم لان
العلم بافاده للعلم ان كان ضروريا لزم اشتراك العقلاء
فيه وان كان نظريا تسلسلا لان النظر لو استلزم العلم
لم تختلف الناس في ارايهم لا اشتراكهم في العلوم الضرورية
التي هي مبادئ النظرية وذهب المحققون الى انه ينبغي

العلم بالضرورة فاما متى اعتقدنا ان العالم ممكن وان كل ممكن
محدث حصل لنا العلم بالضرورة بان العالم محدث فخرج الجواب
عن الشبهة الاولى بقوله ضرورة ولا يجب اشتراك العقلاء
في الضروريات فان كثيرا من الضروريات يشكك فيها
بعض الناس اما الخفايا في التصورات او غير ذلك وخرج الجواب
عن الشبهة الثانية بقوله مع سلامة جزيه وذلك لان اختلاف
الناس في الاعتقاد انما كان بسبب تركهم الترتيب الصحيح
وعملت عن شرائط الحمل وغير ذلك من اسباب الغلط اما
في الجز المائي او الصوري فاما سلمنا حصل المطلوب لكل
من حصل له سلامة الجزين **قال** ومع بساء احدهما
فد تحصل ضده **اقول** النظر اذا جسد اما من جهة المادة
واما من جهة الصورة لم تحصل العلم وفد تحصل ضده اعني الجهل
وفد لا يحصل والضابط في ذلك ان يقول ان كان الفساد من
جهة الصورة لم يلزم النتيجة الباطلة وان كان من
جهة المادة لا يلزم كان القياس منتجا فان كانت الصغرى
في الشكل الاول طائفة والكبرى كاغبة في كل واحدة
كانت النتيجة كاغبة فطعا والاجاز ان تكون طائفة
وان تكون كاغبة وبهذا التحقيق ظهر بطلان ما يقال
من ان الناظر الباسع لا يستلزم الجهل والالكان الحق
ان انظر في شبهة المبطل اداء الجهل وليس كذلك
مع انه معارض بالنظر الصحيح فان شرط اعتناء حقيقته
المفردات في الصحيح شرطه ان يحسن في الفاسد ايضا
قال وحصول العلم عن الصحيح واجب **اقول**

اختلف الناس هنا فالمعتزلة على ان النظر موله للعلم وسبب
له والاشاعرة قالوا ان الله تعالى اجري علمه خلق العلم عقيب
النظر وليس النظر موجباً ولا سبباً للعلم واستدلوا على
ذلك بان العلم الحادث امر ممكن والله تعالى قادر على كل
الممكنات باعل لها على ما ياتي في خلق الاعمال فيكون العلم
من فعله والمعتزلة لما ابطلوا القول باستثناء الافعال الحيوانية
الى الله تعالى بكل عندهم هذا الاستدلال ولما راوا العلم يحصل عقيب
النظر وحسبه وتنقيح عند انتفايه حكموا عليه بانه سبب
له كما في سائر الاسباب والحق ان النظر الصحيح يجب
عنده حصول العلم ولا يمكن تخلفه عنه فان علم قطعاً انه
متى حصل لنا اعتفاء المقدمات فانه يجب حصول النتيجة
فالت اشاعرة التذكر لا يولد العلم فكذلك النظر
بالقياس عليه والجواب البرهان بينهما ظاهر **قال** ولا حاجة
الى المعلم اقول ذهبت الملاحرة الى ان النظر غير كاف في
حصول المعارف بل لابد من معونة من المعلم للعقل لتعزز العلم
بأشياء الاشياء وافردنا من دون مرشد والحق العقل لا على
خلافه لاننا متى حصلت المقدمات لنا على الترتيب المخصوص
حصل لنا الجزم بالنتيجة سواء كان هناك معلم او لا
وصعوبة تحصيل المعرفة بأشياء الاشياء لا يدل على امتناعها
مطلقاً من دون المعلم وقد ائتم مع المعتزلة الدور والتسلسل
لتوفيق العلم بصرفه على العلم بتصديق الله تعالى اياه بواسطة
المعجزة فلو توفقت المعرفة بالله تعالى عليه دار ولا حاجة الى
كل عارف الى معلم يستلزم حاجة المعلم الى آخر

ويتسلسل وهذا ان الالتزام ضعيفاً ولا زال دوراً على تفسير
استدلال المعلم بتحصيل المعارف وليس كذلك بل هو مرشد
الى استنباط الاحكام من الادلة التي من جملتها ما يدل على صدقه
من المقدمات والتسلسل يلزم لو وجب مساواة عقل المعلم لعقولنا
اما على تقدير الزيادة فلا **قال** نعم لابد من الجزر والصور
اقول يشير بذلك الى ترتيب المقدمات فانه لابد من
حصول المقدمات في الذهن من ترتيب حاصل بينهما ليحصل
العلم بالنتيجة وهو الجزر الصوري للنظر اذ لو لا الترتيب
لحصلت العلوم الكسبية جميع العقلاء ولم يقع فيحصل
لا حجة في اعتفاءه وفيل لا حاجة اليه والالزم التسلسل
او اشتراك الشيء بنفسه وهو سبب في التسلسل يلزم لو قلنا
بافتقار كل زيد الى ترتيب وليس كذلك بل المقنع في الترتيب
انما هو اجزاء الماءية خاصة **قال** وشركه عدم العناية
وضدها وحضورها اقول الذي فهمناه من هذا الكلام ان شرط
النظر عدم العلم بالمطلوب الذي هو غاية النظر والالزم
تحصيل الحاصل ويشترط ايضاً عدم ضررها اعني الجهل المركب
لانه باعتفاء حصول العلم له لا يكفيه فلا يتحقق النظر
في طريقه ويشترط ايضاً حضورها يعني حضور المطلوب
الذي هو الغاية اذ الغايل عن الشيء لا يكفيه والنظر نوع من
الكلب **قال** ولو جوب ما يتوقف على العقليات وانتفا
ضرر المطلوب على تقدير ثبوته كان التكليف به عقلياً
اقول اختلف الناس في وجوب النظر هل هو عقلي
او سمعي فذهبت المعتزلة الى الاول والاشاعرة الى الثاني

اما المعتزلة باستدلوا على وجوب النظر عقلا بان معرفة
الله تعالى واجبة مطلقا ولا تتع الا بالنظر وما لا يتم الواجب
المكلف الا به فهو واجب بها هنا ثلاث مقدمات احدها ان معرفة
الله تعالى واجبة مطلقا واستدلوا على ذلك بوجهين الاول ان معرفة
الله تعالى رابعة للخوف الحاصل من الاختلاف وغيره وادفع
الخوف واجب عقلا الثاني ان شكر الله تعالى واجب لان نعمه على
العبد كثيرة والمقدرتان ضرورتان والشكر لا يتم الا بالمعرفة
ضرورة الثانية ان معرفة الله تعالى لا تتع الا بالنظر وذلك قريب
من الضرورة اذ المعرفة ليست ضرورية فكما هي كسبية
ولا كاسب سوى النظر اذ التقليل يستند اليه وتصحيحه الخاطر
ان انبغت عن ترتيب المقدمات لم يحصل منها علم بالضرورة الثالث
ان ما لا يتم الواجب المكلف الا به فهو واجب والا لخرج الواجب
المكلف عن كونه واجبا او لزم تكليف ما لا يطاق لان الشكر
اذا لم يكن واجبا جاز تركه فحينئذ اما ان يجب على المكلف
المشروع كما اولا والثاني يلزم منه خروجه عن كونه واجبا
مطلقا والاول يلزم منه تكليف ما لا يطاق اذ وجوب المشروع
حال عدم الشر كالتجارب لغير المفذور وهو محال فثبت ان وجوب
النظر عقلي ولا يجب سمعا خاصة والاعتيقوب والتالي باكل
بالمفهوم مثله بيان الشرطية ان النظر اذ لم يجب الا بالسمع
لزم انعام الانبياء لان النبي اذا احاط اليه المكلف وامر باتباعه لم
يجب على المكلف الامتثال حتى يعلم صفة ولا يعلم صفة الا
بالنظر فاذا امتنع المكلف من النظر حتى يعلم وجوبه
عليه لم يجز استثناء الوجوب الي النبي لعدم العلم بصفه حينئذ

ولا وجوب عقلي فينتهي على تقدير الوجوب السمع انما عرفت
هذا بقول قوله ولو وجوب ما يتوقف عليه العقليان اشار بلطفه
ما لم المعرفة والعقليات اشار به الى وجوب الشكر ووجوب
دفع الخوف عن النفس وقوله وانتفاضا للمطلوب على تقدير ثبوته
بشيرة اليه وانتفاضا لوجوب السمع الذي هو ضد المكلف
لان المطلوب هو الوجوب العقلي وقوله على تقدير ثبوته يعني لو
برض الوجوب سمعا لم يكن واجبا فاما فهمناه من كلامه
في هذا الموضع واما الاشعرية فقد احتجوا بوجهين الاول
قوله تعالى وما كنا معذبين حتى نبش رسلنا يعني التعذيب بعد وز
البعد فلا يكون النظر واجبا قبلها الثاني لو وجب النظر لما
لغايرة عاجلة والواقع مقابلها او آجلة وحصولها ممكن
بدون النظر فتوسط النظر عبث وكذا ان لم يكن لغايرة
ثم قالوا الزمتمونا به من الانعام على تقدير الوجوب السمع
لازم لك على تقدير الوجوب العقلي لان وجوب النظر وان كان
عقليا الا انه كسبي فالمكلف اذا احاط النبي وامر باتباعه
كان له ان يمتنع حتى يعلم صفة ولا يعرف صفة الا
بالنظر والنظر لا يجب عليه بالضرورة بل بالنظر قبل النظر
لا يعرف وجوبه قبله ان يقول لا انظر حتى اعرفه وجوب
النظر وذلك يستلزم الانعام ايضا والجواب عن الاول التخصيص
وهو حمل في التعذيب المتوقف على الرسالة على ترك التكليف
السمع او قائل الرسول بالعقل جمعا بين الآجلة وعن الثاني
ان الغاية عاجلة وهي زوال الخوف واجلة هي نيل الثواب
بالمعرفة التي لا يمكن الا بتدريجه في الحكمة وعن الثالث

ان وجوب النكر وان كان نكرا لا اله الا انه فكري القياس وكان
الانزام عايد اعلى الاشاعة دون المعزلة **قال** وملزوم
العلم دليل والظن امانة اقول لما كان النظر متعلفا بما يستلزم
العلم من الاعتقادات او الظن وجب البحث عن المتعلق بالمستلزم
للعلم يسمى دليلا والمستلزم للظن يسمى امانة وقد يقال الدليل
على معنى اخر من المذكور وهو الاستدلال بالمعلول على
العلة **قال** وبسايقه عقلية ومركبة لاستحالة الدور
اقول بسايق الدليل يعني به مقدماته فان الدليل لما كان
مركبا من مقدمتين كانت كل واحدة من تينك المقدمتين
جزا بسيطا بالنسبة الى الدليل وان كانت مركبة في نفس
الامر اذا عرفت هذا فالمقدمات فتكون عقلية محضة
وقد تكون مركبة من عقل وسعي ولا يمكن تركها من
سعيات محضة والانزع الدور لان السعي المحض ليس بحجة
الا بعد معرفة صدور الرسول وهذه المقدمة لو استهدت
بالسمع دار به عقلية محضة جاء احد مقدمات
التفليات كلها عقلية والظاهري في ذلك ان كل ما يتوقف
عليه صدور الرسول لا يجوز اثباته بالنقل وكما يتساوى
كرفاء بالنسبة الى العقل لا يجوز اثباته بالعقل وما عدا
هذين يجوز اثباته بهما **قال** وقد يفيد اللبكي الفطوح
اقول في ان الدلة اللبكية لا تفيد اليقين لتوقفه على امور
كلها خفية وهي اللغة والنحو والتصريف وعدم الاشتراك
والجواز والنقل والتخصيص والاضمار والنسخ والتفريع
والتاخير والمعارض العقلي والحق خلاف هذا فان كثيرا

من الادلة اللبكية تعلم لا اله الا الله على معانيها فكمعا وانتفا هذه
المعاسر عنها **قال** وجب تاويلها عنه التعارض **اقول**
ان تعارض دليلان تفليان او دليل عقلي وثقل وجب تاويل النقل
اما مع تعارض النقلين فظاهر لا متنازع تنافض الادلة واما
مع تعارض العقلي والنقل فكذلك ايضا وانما خصصنا
النقل بالتاويل لا متنازع العمل بهما والغايمة والعمل بالنقل وابطال
العقل لان العقل اصل للنقل ولو ابطالنا الاصل لزم ابطال الفرع
ايضا فوجب العدول الى تاويل النقل وابطال دليل العقل على مقتضاء
قال وهو فياثر وفسيماء **اقول** الضمير في وهو عايد
على الدليل مطلقا واعلم ان الدليل ينقسم الى ثلاثة اقسام قياس
واستقراء وتمثيل والى الاخير ينشأ بقرينه وفسيماء وذلك لان
الاستدلال اما ان يكون بالعام على الخاص او بالعكس او باحد
المتساويين المندرجين تحت عام شامل لهما على الاخر فالاول
هو اجلي الادلة واشهرها الاقادة اليقين وهو المسمى بالقياس
اخرا من المجازاة كان القياس يوجب مجازاة النتيجة للمقدّمين
في العلم والثاني الاستقراء اخرا من صدر القرى قرية بقرينة
كان المستقري يتبع الجزيات والثالث التمثيل **قال**
بالقياس افتراي واستثنائي **اقول** القياس اما ان يكون
المطلوب او نقيضه مذكورا فيه بالفعل او بالقوة والاول
يسمى الاستثنائي والثاني الافتراي مثال الاول ان كان هذا
انسانا فهو حيوان لا كنه انسان ينتج انه حيوان بالنتيجة
مذكورة بالفعل او يقول لا كنه ليس حيوان ينتج انه ليس
انسان بالنقيض مذكورة في القياس بالفعل ومثال الثاني

كل انسان حيوان وكل حيوان جسيم ينتج كل انسان جسيم
وهو مذكور في القياس بالقوة **قال** بالاول باعتبار الصورة
القريبة اربعة والبعيدة اثنا عشر اقول الذي يعمده من هذا الكلام
ان القياس الافتراضي له اعتباران احدهما بحسب مادته اعني
مقدماته والثاني بحسب صورته اعني الهيبة والتي تيب للاختلاف
به العارضين لمجموع المقدمات وهو ما يسمى باعتبار شكلها
وهو هذا الاعتبار على اربعة اقسام كل قسم سموه شكلا
لان الحد الاوسط ان كان محمولا في الصغرى موضوعا في الكبرى
فهو الشكل الاول كقولنا كل ج ب وكل ا ب وان كان
محمولا فيهما هو الثاني كقولنا كل ج ب ولا شيء من ا ب وان كان
موضوعا فيهما هو الثالث كقولنا كل ج ب وكل ج ا وان كان
موضوعا في الصغرى محمولا في الكبرى هو الرابع كقولنا كل
ج ب وكل ج ا فمدى القسمة باعتبار الصورة القريبة واما
بالنظر الى المادة فله اعتباران ايضا احدهما باعتبار صورة
كل مقدمة والثاني باعتبار ما تهما فالاعتبار الاول وهو
اعتبار بالنظر الى الصورة البعيدة ينقسم الى قسمين حلي
وشرطي والحلي كما قلنا والشرطي كقولنا كلما كان ا ب
ج ب وكلما كان ج ب ج د فنتج كلما كان ا ب ج د او نقول
كلما كان ا ب ج د وليس البته اذا كان هـ ج د او نقول كلما
كان ا ب ج د وكلما كان ا ب ج د وكلما كان ا ب ج د او نقول
كلما كان ا ب ج د وكلما كان هـ ج د **قال** وباعتبار
المادة القريبة خمسة والبعيدة اربعة اقول مقدمات
القياس هي المادة البعيدة له باعتبار مقدمة مقدمة

ومجموعها لا باعتبار صورة خاصة وشكل معين هي المادة
القريبة ومقدمات القياس اربعة مسلمات وممكنات
ومشبهات ومخيلات هذا باعتبار المادة البعيدة واما
باعتبار المادة القريبة فاقسام القياس خمسة البرهان والجدل
والخطابه والسفسطة والشعر **قال** والثاني متصل فنتج
امرا وكفى غير الحففي من المنفصل ومنه ضعفه اقول الثاني
هو الاستثناي وهو في الاول ان يكون مقدمه الشرطية
متصلة وينتج منه فسمان احدهما استثنا عن المقدم لعين
الثاني والثاني استثنا نقيض التالي لنقيض المقدم والثاني ان
تكون منفصلة وهو فسمان ايضا احدهما ان تكون غير حقيقية
والثاني ان تكون حقيقته في غير مانعة الجمع
وينتج فسمان منها استثنا عن المقدم لنقيض التالي واستثنا
عن التالي لنقيض المقدم ومانعة الخلو وينتج فسمان منها
ايضا استثنا نقيض المقدم لعين التالي واستثنا نقيض التالي
لعين المقدم واما الحقيقية فانها تنتج اربعة نتائج من
استثنا عن المقدم لنقيض التالي وبالعكس ومن استثنا
عن التالي لنقيض المقدم وبالعكس **قال** والاختراي
يعيد ان الظن وتبا صيل هذه الاشياء مذكورة في غير هذا الفصل
اقول يريد بالاختراي الاستفرا والتمثيل وما يعيد ان
الظن لا العلم واعلم ان تبا صيل هذه الاشياء وبيان شرابطها
مذكورة في علم المنطق وانما انسان الكلام اليه هنا **قال**
والتعقل والتجرد متلازمان لا يستلزمان انفسام المحل
انفسام الحال فان تشابعت عرض الوضع للتجرد والاثر كج

ما لا يتناهي **اقول** هذه المسئلة وما بعدها من تنقمة مباحث
 التعقل وفداء عن هذا ان التعقل والتجرد متلازمان بمعنى ان كل
 عاقل مجرد وبالعكس ما الاول باسند عليه بعد ما تقدم بان
 التعقل حال في ذات العاقل وذلك المحل اما ان ينفسح اول والثاني
 هو المراد والاول باحل لان انفسام المحل يستدعي انفسام الحال
 اذا الحال اما ان يحل بتمامه في جزئي الحال وفي احد جزئيه اولاً يحل
 في شئ منه والاول يلزم منه الانفسام ان كان الحال في احد
 الجزئين غير الحال في الاخر او تعدد الواحد ان اخذوا الثاني
 بعيد المكلوب والثالث خلاف الفرض فاذا اثبت ذلك
 فالحجز انما ان يتشابهما او يختلفا والاول يستلزم وجود المفرد
 لما فرض مجردا والثاني يستلزم وجود ما لا يتناهي من الاجزاء
 للصورة العقلية وذلك بحسب ما في المحل من الانقسامات
 الممكنة **قال** ولا يستلزام التجرد صحة المعقولية المستلزمة
 لا مكان المماثلة **اقول** هذا دليل الحكم الثاني وهو ان
 كل مجرد عاقل وتفريه ان كل مجرد فانه يصح عليه ان يكون
 معقولا بالضرورة اذ العاقل عن التعقل انما هو المادة لا غير
 وكلما صح ان يكون معقولا وحده صح ان يكون معقولا مع
 غيره وهو قطعي فاذا كل مجرد فانه يصح ان يعارف غيره
 فنقول هذه الصحة اما ان تتوقف على ثبوت التجرد في العقل
 اولاً والاول محال لان الثبوت في العقل نوع من المقارنة فيلزم
 توقف امكان الشئ على وقوعه وهو باحل بالضرورة والثاني
 هو المكلوب وهذا الدليل عند في غاية الضعف لان توقف
 امكان مقارنته المجرد المعقول للصورة المعقولة على ثبوت

مقارنته المجرد للعقل لا يقتضي توقفها لا مكان على الوقوع
 اذ لا مكان هنا عايد الى مقارنته المعقول للمعقول وهي غير
 والثبوت عايد الى مقارنته المعقول للعاقل وهي غير يلزم ما ذكر
 من المحال المسئلة الثالثة والعشرون في احكام القدرة **قال**
 ومنها القدرة وتعارف الطبيعة والمزاج بمقارنة الشعور والمغايير
 في التابع **اقول** لما فرغ من البحث عن العلم شرع في البحث عن
 القدرة وأشار بقوله منها اي ومن الكيفيات النفسانية لانها
 صفة فائمة بذواته الانفس واعلم ان الجسم من حيث هو غير موثر
 والالتساوق الاجسام في ذلك وانما يؤثر باعتبار صفة
 فائمة به والصفة المؤثرة اما ان تؤثر مع الشعور او بدونه
 وعلى كلا التقديرين اما ان تشابه النائي او تختلف فالانقسام
 اربعة احدها الصفة المفترنة بالشعور المتبعة في النائي
 وهي القوة العقلية النائي المفترنة بالشعور المختلفة في
 النائي وهي القوة الحيوانية اعني القدرة التي ياتي البحث عن
 احكامها الثالث الصفة المؤثرة غير المفترنة بالشعور
 المتشابهة في النائي وهي القوة الطبيعية الرابع غير المفترنة
 بالشعور المختلفة في النائي وتسمى النفس الطبيعية اذ اعرفت
 هذا فنقول القدرة مغايرة للطبيعة والمزاج اما الاول فاجوب
 افتراهما بالشعور بخلاف الطبيعة واما الثاني فلان المزاج
 كيميائية متوسطة بين الحرارة والبرودة فيكون من جنسهما
 فيكون تابعة اعني تائي من جنس تائي هما واما القدرة فباني
 تائيها مضاد لتائيها وباني هذا أشار بقوله والمغايرة
 في التابع **قال** مصححة للمعل بالنسبة اقول القدرة

صحة تفتحي صحة الفعل من الفاعل لا انجاب به بان الفاعل هو
الذي يصح منه الفعل والترك معا فلو اقتضت الانجاب لزوم
المحال ومعنى قوله بالنسبة اي باعتبار نسبة الفعل الى الفاعل
ولهذا لان الفعل صحيح في نفسه لا يجوز ان يكون للقدرة مدخل
في صحة الغائية لان الامكان للمكان واجب واما نسبتته الى الفاعل
فجواز ان يكون معللا هذا الذي فهمنا من قوله بالنسبة **قال**
وتعلمنا بالظرفين **اقول** هذا هو المشهور من مذهب
الحكام والمعتزلة وهو ان القدرة متعلقة بالصدرين وقالت
الاشاعرة اننا تتعلق بكرد واحد وهو حكم التوفيق البرفق
بين الفاء والموجب **قال** وتتقدم الفعل بتكليف الكافر
وللتناهي ولزوم احد محالين لولا **اقول** هذا مذهب الحكماء
والمعتزلة وقالت الاشاعرة انهما مقارنة للفعل والضرورة
فاضية بطلان هذا بان الفاعل ممكنه القيام فكما
والاشاعرة بنوا مفاعلتهم على اصل الهمسية بطلانه وهو ان
العرض لا ينبغي ثم المعتزلة استدلو على مفاعلتهم بوجود ثلاثة
الاول ان القدرة لو لم تتقدم الفعل فيجب تكليف الكافر
والثاني بان كل بالاجماع بالمقدم مثله وبيان الملازمة ان
تكليف ما لا يحل فيجب فلو لم يكن الكافر متمكنا من
الايان حال كونه لم تكليف ما لا يحل والثاني لو لم تكن
القدرة متقدمة على الفعل لزم استغناء الفعل عن القدرة مع
فرض الحاجة اليها وتنافي ظاهر وبيان الملازمة ان الحاجة
الى القدرة انما هي لخراج الفعل من العدم الى الوجود وحالة
الاجراج يستغنى عن القدرة وقوله لا قدرة فلا حاجة اليها

مع ان الفعل انما يخرج بالقدرة والى هذا اشار المصنف بقوله
وللتناهي الثالث لو لم تكن القدرة متقدمة لزم اما حدوث
قدرة الله تعالى او قدم الفعل والفساد محالين والمقدم باكل
والى هذا اشار بقوله ولزوم احد محالين لولا اي لولا التقدم
هذا ما خطر لنا في هذا الكلام ويمكن ان يكون قوله وللتناهي
اشارة الى دليل مغاير للدليل الثاني الذي ذكرنا وهو ان القدرة
لو قامت الفعل وقد بينا ان القدرة تتعلق بالصدرين فيلزم
حصول الصدرين معا وهو تناقض فيكون قوله ولزوم احد
محالين من تنمة هذا الكلام وهو ان يقول لو كانت القدرة
مقارنة لزم اجتماع الصدرين للقدرة عليهما وهو تناقض
يلزم احد محالين اما اجتماعهما مع تضاء هما وتناهيهما
او انجاب احدهما متقدم على الاخر مع فرض المقارنة **قال**
ولا يتحد وفوق المفذور مع تعدد الفاء **اقول** لا يمكن وفوق
مفذور واحد بفاءين وهو مما فدا ختلف فيه والدليل
عليه انه لو وقع بهما لزم استغناؤهما بكل واحد منهما عن كل
واحد منهما حال حاجته اليه وهو باطل بالضرورة ويمكن
تعلق الفاءين بمفذور واحد بان يكون ذلك الشيء مفذورا
لكل واحد منهما وان لم يقع الا باحدهما ولهذا قال ولا يتحد
وفوق المفذور ولم يقل ولا يتحد المفذور **قال** ولا استبعاد
في تماثلها **اقول** ذهب قوم من المعتزلة الى ان القدرة
مختلقة وبنوا على اصل الهم وهو انه لا يجتمع قدرتان على
مفذور واحد والامكان ان يتصا في اثنين فيجتمع
على المفذور الواحد فادرازا وهو محال واذا ثبت امتناع

اجتماعه في رتبة عام مقدور واحد ثبت اختلاف الفرد
لان التماثل في المتعلق يستلزم اتحاد المتعلق ونحو ما جوزنا
تعلق الفاء رين بمقدور واحد انه وقع هذا الدليل وحينئذ جاز
وقوع التماثل فيما كغيرها من الاعراض **قال** وتقابل العجز
تقابل الملكة والعدم **اقول** العجز عند الاويل وجهه المعتبر
انه عدم القدرة عما من شأنه ان يكون فاء ران هو عدم ملكة
القدرة وذهبت الاشعية الى انه معنى يضاء القدرة لانه
ليس جعل العجز عدمًا للقدرة اولى من العكس وهو خكا فانه
لا يلزم من عدم الاولوية عند عدمها في نفس الامر ولا من
عدمها في نفس الامر ثبوت العجز معنى **قال** وتغاير الخلق
لتضاد احكامها والفعل **اقول** الخلق ملكة نفسانية يصدر
عما عن النفس افعال بسهولة من غير سابقة فكر ورويته
وهو مغاير للقدرة لتضاد احكامها لان القدرة تتساوى
نسبتها الى الصدين والخلق ليس كذلك والخلق ايضا
يغاير الفعل لانه قد يكون تكليفا المسئلة الرابعة
والعشرون في الالم واللذة **قال** ومنها الالم واللذة وهما
نوعان من الاءراك تخصصا باضافة تختلف بالقياس
اقول من الكيفيات النفسانية الالم واللذة والمرجع
بهما الى الاءراك فاما نوعان منه تخصصا باضافة تختلف
بالقياس لان اللذة عبارة عن اراك الملايم والاليم
عبارة عن اراك المنايا فاما نوعان من الاءراك تخصص
كل واحد منهما باضافة الى الملايمة والمنايا وهما امران
يختلفان بالقياس الى الاشتغال فيه فيكون الشيء ملايما

لشخص ومناويا الاخر **قال** وليست اللذة خروج عن الحالة
الطبيعية لا غير **اقول** نقل عن محمد بن كزيبا الطيب ان اللذة
هي الخروج عن الحالة الطبيعية لاننا انما نعرض بانفعال يعرض
للمحاسة بقضيه تبدل حال وهو غير جيد فانه اخذ ما بالعرض
مكان ما بالذات ولهذا نلتد بصورة شاهدها من غير سابقة
ابصار لها حتى لا يجعل اللذة عبارة عن الخلاص عن الالم والشوق
قال وقد يستند الالم الى التعرف **اقول** للالم سببان
احدهما تعرف الاتصال بان مقطوع اليه يحسن بالالم بسبب
تعرف اتصالها عن البدن وقد نازع في ذلك بعض المتأخرين
بان التعرف عدمي فلا يكون علة للوجود وفيه نظر لان
التعرف ليس عدمًا محضًا مجاز التعليل به علم ان التعرف انما كان
علة بالعرض فان العلة بالذات انما هي سوا المزاج الثاني
سوا المزاج المختلف لان المحس توجب الالم ولا تعرف هناك
وانما قلنا المختلف لان سوا المزاج المتبعض لا يقتضي التال
قال وكل منهما حسّي وعقلي هو اقوى **اقول** يريد
فسمه الالم واللذة بالنسبة الى الحس والعقل وذلك ان
جماعة انكروا العقل منهما والحق خلافه فانما نلتد
بالمعارف وهي لذات عقلية لا تعلق للحس بها وتال يفقدانها
بل هذه اللذة اقوى من اللذة الحسية ولهذا كثيرا ما يترك
اللذة الحسية لاجل اللذة الوهمية لا العقلية فكيف
العقلية وايضا فان الحس يدرك ظواهر الاجسام ولا
تعلق له بالامور الكلية والعقل يدرك باطن الشيء ويميز
بين الذاتيات والعوارض ويعرف بين الجنس والفصل فيكون

ادراكه اتع فتكون الذرة فيه اقول المسئلة الخامسة
والعشرون في الارادة والكراهة **قال** وهذا الارادة
والكراهة وهما نوعان من العلم **اقول** من الكيفيات
النفسانية الارادة والكراهة وهما نوعان من العلم بالمعنى
الاعم وذلك لان الارادة عبارة عن علم الحى او اعتقاده او ظنه
بما في البعل من المصلحة والكراهة علمه او ظنه او اعتقاده
بما فيه من المفسدة هذا مذهب جماعة وقال اخرون ان الارادة
والكراهة زايدان على هذا العلم مرتبان عليه لان الجذر من انفسنا
ميل الى الشئ او عنه مترتب على هذا العلم وهي تقار والشهوة
فان المريض يريد شرب الدواء ولا يشتهي **قال** واحدهما
لازم مع التقابل **اقول** الذي فهمناه من هذا الكلام ان احدهما
ان الارادة الشئ تستلزم كراهة ضده فان الكراهة للضد
احدهما يعني احد الامرين اما الارادة او الكراهة لازم
للارادة للشئ مع تقابل المتعلقين اعني الشئ والضد وهذا
حكم قد اختلف فيه فذهب الاكثر اليه وذهب قوم
الارادة الشئ نفس كراهة الضد وهو غلط من باب
اخذ ما بالعرض مكان ما بالذات وتحتل ان يكون معنى قوله
واحدهما لازم مع التقابل الى ان احدهما لازم للعلم فكيف
اذا المعلوم اما ان يشتمل فعليه على نوع من المصلحة او على
نوع من المفسدة واحده الامرين لازم لاكثر لا يلزمه احدهما
بعينه للتقابل بينهما بل اللازم واحد لا بعينه **قال** ويتغير
اعتبارهما بالنسبة الى الباعل وغيره **اقول** الذي يظهر
من هذا الكلام ان الارادة والكراهة يتغير اعتبارهما

بالنسبة الى الباعل بالارادة وغيره وذلك لان الارادة ان كانت
لنفس فعمل الباعل من نفسه في عبارة عن صفة تقتضي
تخصيصه بالاجراء وغيره مما عداه من الابعال في وقت
خاص وزغيره من سائر الاوقات وان كانت لعمل الغير فانها
لا توجد من المعنى **قال** وقد يتعلقان بتدانيهما بخلاف
الشهوة والنفرة **اقول** الارادة قد تراء والكراهة قد تكرر
وهذا حكم ظاهر لا كثر الارادة المتعلقة بالارادة ليست
هي الارادة المتعلقة بالعمل لان اختلاف المتعلقات يقتضي
اختلاف المتعلقات اما الشهوة والنفرة فلا يصح تعلفهما
بتدانيهما فالشهوة لا تشتهي وكذا النفرة لا ينفر عنها
لان الشهوة والنفرة انما يتعلقان بالمدر ك لا بمعنى انه يجب ان
يكون موجودا فقد تتعلق الشهوة والنفرة بالمعدوم وهما
غير مدر كين **قال** فهذه الكيفيات يقتضيان الحيوة
وهي صفة تقتضي الحس والحركة مشروكة باعتدال المزاج
عندنا **اقول** هذه الكيفيات النفسانية التي ذكرها
مشروكة بالحياة وهو ظاهر ثم بشر الحياة بانها صفة
تقتضي الحس والحركة وزادها ايضا بقوله مشروكة باعتدال
المزاج ثم فتنه ذلك بقوله عندنا يخرج عنه حياة
واجب الوجود فانما غير مشروكة باعتدال المزاج ولا
تقتضي الحس والحركة **قال** فلابد من البنية **اقول** هذا
نتيجة ما تقدم من اشتراك الحياة باعتدال المزاج فانه لا
انما يتحقق مع البنية وهذا ظاهر والاشاعة انكروا ذلك
وجوزوا وجود الحياة في محل غير منفسح بانفساء وهذا

ظاهر الخلار **قال** وتفتقر الى الروح **اول** الحياة تقتصر
الى الروح وهي اجسام لطيفة متكونة من بخارية الاخلاط
سارية في العروق تنبعث من القلب وحاجه الحياة اليها
ظاهرة **قال** وتقابل الموت تقابل العدم والملكة **اول**
الموت هو عدم الحياة عن محل وجود فيه هو مقابل للحياة
مقابلة العدم والملكة وهب ابو علي الجبائي الى انه معنى
وجودي يضاء الحياة لقوله تعالى الذي خلق الموت والحياة
والخلق يستدعي الوجود وهو ضعيف لان الخلق هو التقدير
وذلك لا يستدعي كون المقدر وجودا **المسئلة السابعة**
والعشرون في بيان الكيفيات النفسانية **قال** ومن
الكيفيات النفسانية الصحة والمرض **اول** الصحة والمرض
من الكيفيات النفسانية عنه الشيخ اما الصحة فقد حذر
في الشفا بانها ملكة في الجسم الحيواني يصدر عنه لاجلها
افعال الكيفية وغيرها على الجوى الطبيعي غير ما وفيه
والمرض حال او ملكة مقابلة لذلك وهنا اشكال فان
المتضاء يربو خلا في تحت جنس واحد والصحة ان دخلت في
الحال والملكة فكفي المرض لا كذا اجناس المرض سو
المزاج وسو التركيب وتعرف بالاتصال بسو المزاج ان كان
هو الحرارة الزائدة مثلاً فهو من الكيفيات الفعلية لانه
الحال والملكة وان كان هو اتصال البدن بها فهو من مقوله
ان يفعل وسو التركيب عبارة عن مقدار وعده او وضع
او شكل او اسداء مجرى محل بالانفعال ولا شيء من هذه
حال او ملكة وتعرف بالاتصال عده لا يدخل تحت مقوله

قال والفرح والغم افول الفرحة احد الكيفيات النفسانية
وكذا الغم والسبب المعد للفرح كون حامله الذي هو الروح
على افضل احواله في الكم والكيف والباعل تحيل الكمال
واضداد هذه اسباب الغم **قال** والغضب والحزن والهم
والحجل والحقد **اول** هذه ايضا من الاعراض النفسانية واعلم
ان جميع العوارض النفسانية تستلزم حركة الروح امثا
الروح اخل او خارج والاوان كانت كثيرة فكما في الفرع او
قليلة فكما في الحزن والثاني اما في جمعة فكما في الغضب
او سيرا سيرا في اللذة وقد يتغير ان يتحرك الى جهتين
في جمعة واحدة واذا كان العارض يلزمه عارض كالهم فانه
يوجد معه غضب وحزن فيختلف الحركات وكما الحجل الذي
تتفطر الروح معه اولاً الى الناظر ثم يحظر بالبال انتفا الضر
فينتسب ثانياً ويعتبر في الحقد غضب ثابت وعزم سميولة
الاتفام وعدم صعوبته المسئلة السابعة والعشرون في
الكيفيات المختصة بالكميات **قال** والمختصة
بالكمية اما المتصلة فكالاتفامة والاستدارة والانحناء
والتفجير والتقصيف والشكل والحلقة والمنهصلة
كالزوجه والبردية **اول** لما فرغ من البحث عن الكيفيات
النفسانية شرع في الكيفيات المختصة بالكميات
ونعني بها الكيفية التي تعرض للكمية اولاً وبالذات وللجسم
ثانياً وبالعرض واعلم ان الكم على قسمين متصل ومنفصل
اما المتصل فقد بعرضه الكيف مثل الاستفامة والاستدارة
والانحناء والتفجير والتقصيف والشكل والحلقة واما

المنعصل فقد يعرض له ايضا انواع اخر من الكيف كالزوجة
والبردية وغيرهما **قال** والمستقيم اقص الخطوك الواصل
بين نقطتين وكما انه موجود وكذا الدائرة افول رسم ارشميدس
الحك المستقيم بانه اقص حك يصل بين نقطتين لان كل نقطتين
يمكن ان يوصل بينهما بخطوط غير مستقيمة مختلفة في الطول
والقص وخط واحد مستقيم هو اقصها اذا عرفت هذا فبقول
الحك المستقيم موجود بالضرورة اما الدائرة وهي سطح مستو
يحيط به خط واحد في داخله نقطة كل الخطوط المستقيمة
الخارجة منها الى المحيط متساوية فقد اختلف الناس في
وجودها بالدين اثبتوا ما لا ينقسم من غوات الاوضاع بقوها
والباقون اثبتوها وهو اختيار المصنف رحمه الله الدائرة المحسوسة
موجودة فاذا وصلنا بين المركز المحسوس منها وبين المحيط
خطا نفعلنا حرك الخط الذي عند المحيكة الى جزاخر فان لم
ينطبق عليه فان كان لزيادة جزا لناء وان كان لنقصان جز
ملاناء وان كان لنقصان اقل من جزا ولزيادة اقل منه لم
انقسام الجوهر وامكان العمل ايضا **قال** والتضاد منتف
عن المستقيم والمستدير وكذا عن عارضهما **اقول** انه ربما
توهم بعض الناس ان الحك المستقيم يضاد الحك المستدير
للتباين بينهما والتحقيق خلاف هذا فان المدين يجب اتحاد
موضوعهما والموضوع هنا ليس بواحد ان المستقيم يستحيل
ان ينقلب الى المستدير وبالعكس وايضا فان المستقيم قد
يكون وتر الفسي غير متناهية كثرة وضد الواحد واحد
لا غير واذا انتفى التضاد عنهما فكفى عن عارضهما ويهيم

منه امر

منه امر ان احدهما ان التضاد منتف عن الاستقامة والاستدارة
العارضي للحك المستقيم والمستدير والثاني ان التضاد منتف
عن الحركتين الوافعتين على الخطين المستقيمين والمستديرين **قال**
والشكل هيئة احاطة الحد او الحروء بالجسم ومع انضمام
اللون تحصل الحلقة **اقول** ذكر القدم ان الشكل ما احاط
به حد واحد وء والتحقيق انه من باب الكيف وانه هيئة تعرض
للجسم بسبب احاطة الحد الواحد او الحروء كالكرية والتربيع
وهو مغاير للوضع بمعنى المفعولة واذا اعتبر الشكل واللون معا
حصلت الحلقة **قال** الثالث المضاف **اقول** لما فرغ
من البحث عن الكيف وافسامة شرع في المضاف وهو المفعولة
الثالثة من المفعولات العشرة وهذه المفعولة مع ما بعدها من المفعولات
كلها نسبية وفي هذا القسم مسائل المسئلة الاولى في افسامة
قال وهو حقيقي ومشهور في قول المضاف قد يقال للنفس
الاضافة اعني العارضة للشي باعتبار قياسه الى غيره كالابوة
والبنوة ويقال له المضاف الخففي بانه لذاته تقتضي الاضافة
وغيره انما يقتضي الاضافة بواسطة ويقال للذات التي
عرضت لها الاضافة بالاعمال كالاب والابن ويسمى المضاف
المستور وفيه يقال للذات نفسها مضاف مشهور
باعتبار كونها معروضة للاضافة المسئلة الثانية في
خواصه **قال** وتجب فيه الانعكاس والتكافؤ بالاعمال
او القوة **اقول** هاتان خاصتان مكلفتان للمضاف لا يشاركه
فيهما غير احدهما وجوب الانعكاس فانه كما ان الاب اب لابن
فكذا الابن ابن لاب والمراد بالانعكاس الحكم باضافة

كل واحد منهما الى صاحبه من حيث كان مخاطبا اليه كما
 مثلناه فان لم نراع هذه الجيتية لم تجب الانعكاس كما نقول
 الاباء للناس الثانيه التكافؤ في الوجود بالعدل والهوة
 والقنطرة صاحب للتاخر هنا **قال** وتعرض للوجودات
 اجمع **اقول** المضاد الحقيقى يعرض لجميع الموجودات
 كما يقال الواجب تعالى فاعلم عالم خالق رازق ويقال النوع من
 الجوهر انه اب وابن وغيرهما ويقال للخط كويل وفصير وللعدو
 قليل وكثير وللكيف اسخن وبارد والمضاد كالافرب
 والابعد وللانرا على واسفل وللمتى اقدم واحديث وللوضع
 اشدر استقامة واخنا وللملك اكثري واعرى وللعمل ارفع
 واصح وللانفعال اشدر شحنا وتفطحا المسئلة الثالثة في
 الاضافة ليست ثابتة في الاعيان **قال** وثبوته ذهني
 والاتسلسل ولا يقع تعلق الاضافة بذاتها **اقول** اختلف
 العقلا هنا فذهب قوم الى ان الاضافة ثابتة في الاعيان
 لثبوتية السما ليست عدم محضا ولا مراد هنيئا غير مطابق
 وقال آخرون انها عدمية في الاعيان ثابتة في الادهان وهو
 اختيار المصنف رحمه الله واكثر المحققين والدليل عليه
 وجوه ذكرها المصنف احدها ان الاضافة لو كانت
 ثابتة في الاعيان لزم التسلسل لان حلولها في المحل
 اضافة اخرى وحلول ذلك الحلول ثابت يستدعي محلا وحلولا
 وذلك يوجب التسلسل اجاب الشيخ ابو علي بن سينا عن هذا
 بان قال يجب ان يرجع في حل هذه الشبهة الى احد المضاد
 المطلوب فنقول المضاد هو الذي ما هيته مفقولة بالقياس

ايحل هو حط كلن

الى غير، بكل شي في الاعيان يكون حسب ما هيته انما يقال
 بالقياس الى غير، فذلك الشئ هو المضاد لاكن في الاعيان
 اشياء كثيرة، هذه الصفة بالمضاد في الاعيان موجودة ثم ان
 كان في المضاد ماهية اخرى فينبغي ان تجرد ماله من المعنى
 المقول بالقياس الى غير، فذلك المعنى هو بالحقيقة المعنى المقول
 بالقياس الى غير، وغير، انما هو مقول بالقياس الى غير، بسبب
 هذا المعنى وهذا المعنى ليس مقولا بالقياس الى غير، بسبب شئ
 غير نفسه بل هو مضاد لذاته فليس هناك ذات وشئ هو
 الاضافة بل هناك مضاد بذاته لا باضافة اخرى فتنتهي
 من هذا الطريق الاضافات واما كون هذا المعنى المضاد بذاته
 في هذا الموضع فله وجود اخر مثلا وجود الابوة في الاب
 امر زايد على ذات الاب وذلك الموجود امر مضاد ايضا
 فليكن هذا عارضا من المضاد لزيد المضاد وكل واحد منهما
 مضاد لذاته الى ما هو مضاد اليه لا اضافة اخرى بالكون
 محمول مضاد لذاته والكون ابو، مضاد لذاته وهذا
 الكلام على طوله غير مفيد المطلوب لان التسلسل الذي
 الزمناه ليس من حيث ان المضاد الذي هو المقوله يكون
 مضادا باضافة اخرى حتى تفسد الاشياء الى ما هو مضاد
 بذاته والى ما هو مضاد به غيره بل من حيث ان المضاد الحقيقى
 كالابوة تقتصر الى محل تقوم به لخصيتها وحلولها في ذلك
 المحل اضافة لها الوعد ذلك المحل تستدعي محلا وحلولا وتسلسل
 والى هذا اشار المصنف رحمه الله بقوله ولا يقع تعلق الاضافة
 بذاتها بل تعلق الاضافة بالمضاد اليه لذاتها لا اضافة اخرى

في قوله
 ايحل هو
 حط كلن

قال ولتفرع وجودها عليه اقول هذا وجه ثاني في العلم
 ان الاضافة ليست ثابتة في الاعيان وتغير، انها لو كانت
 ثبوتية لشاركت الموجودات في الوجود وامتنان عليها
 خصوصية فانطاق وجودها بتلك الخصوصية اضافة
 سابقة على وجود الاضافة فيلزم تقدم وجود الاضافة على
 وجودها وهو محال بالضم عليه يرجع الى وجودها ويحتمل
 عود، الى المحل ويكون معنى الكلام ان الاضافة لو كانت موجودة
 لزم تقدمها على محلها لان وجود محلها حفيضة له فانضاف
 به نوع اضافة سابقة على وجود الاضافة واعاد الضير اليه
 من غير تكرار فيظهر **قال** ولزم عدم التناهي في كل
 مرتبة من مراتب الاعداء اقول هذا وجه ثالث وتفرع، ان
 الاضافات لو كانت ثابتة في الاعيان لزم ان يكون كل مرتبة
 من مراتب الاعداء مجتمع فيه اضافات وجودية لا تنافي لان
 الاثنين مثلاله اعتبار بالنسبة الى الاربعة ويعرض له
 بذلك الاعتبار اضافة النصفية والى الستة ويعرض له بحسب
 اضافة الثلثية وهكذا الى ما لا يتناهي وهو محال اما اولاً
 فلما يبين امتناع وجود ما لا يتناهي مطلقاً واما ثانياً
 فلان وجود الاضافات موجودة، دفعة واحدة ومرتبة في الوجود
 باعتبار تقدم بعض المضاد اليه على بعض فيلزم اجتماع
 اعداد لا يتناهي دفعة مرتبة وهو محال اتفاقاً واما ثالثاً
 فلان وجود الاضافات يستلزم وجود المضاد اليه
 فيلزم وجود ما لا يتناهي من الاعداء دفعة مع ترتيبها وكل
 تلك مما برهن على استحالة **قال** وتكثر صفاته تعالى

اقول هذا وجه رابع وتفرع، ان الاضافات لو كانت وجودية
 لزم وجود صفات الله تعالى متكررة لا تنافي لانه اضافات
 لا تنافي وذلك محال المسئلة الرابعة في مباحث الاضافة **قال**
 وتخص كل مضاد مشهور بمضاد حقيقي ويعرض له الاختلاف
 والاتفاق اما باعتبار زايده او **اقول** المضاد المشهور
 كالأب يعرض له مضاد حقيقي كالأبوة وكذا الابن تعرض
 له البنوة بكل مضاد مشهور يعرض له مضاد حقيقي ولا يمكن
 ان يكون مضاد حقيقي واحد عارضاً للمضادين مشهورين
 لا متناهي فيام عرض واحد يعطين واذا كان كل مضاد مشهور
 يعرض له مضاد حقيقي عرض حينئذ الاختلاف في المضاد
 الحقيقي كالأبوة والبنوة والاتفاق كالأخوة والجوارثم ان
 هذا المضاد الحقيقي يعرض للمضاد المشهور اما باعتبار
 زايده يحصل فيما كالعاشق والمعشوق فان في العاشقية
 مدركة وفي المعشوق هية تتعلق بها الادراك فيحصل
 حينئذ اضافة العشق باعتبار هذا الزايده وقد يكون الزايده
 في احدهما اذ العالم المضاد الى المعلوم باعتبار فيام صفة
 العلم به وقد لا يكون باعتبار زايده كالتنامي والتماسر
 فانما يتضايعان لاجل صفة زايده على الاضافة هذا
 خلاصة ما فهمناه من هذا الكلام المسئلة الخامسة
 في مقولة الاين **قال** الرابع الاين وهي النسبة الى المكان **اقول**
 لما فرغ من البحث عن المضاد شرع في البحث عن الاين وهي نسبة
 الشيء الى مكانه بالحصول فيه وهو حقيقي وهو نسبة الشيء الى
 مكانه الخاص به وغير حقيقي وهو نسبة الى مكان عام

كقولنا في الدار وهذه النسبة مغايرة للوجود ولكل واحد
من الجسم والكان لا تقبل الشدة والضعف **قال** وانواعه
اربعة عند قوم هي الحركة والسكون والاجتماع والافتراق
اقول انواع الكون عنه المتكلمين اربعة الحركة والسكون
وهما حالتا الجسم بافراءه باعتبار المكان والاجتماع والافتراق
وهما حالتاه باعتبار انضمامه الى الغير من الاجسام **قال**
والحركة كمال اول لما بالقوة من حيث هو بالقوة او حصول
الجسم في مكان بعد اخر **اقول** هذا تعريفان للحركة الاول
منها الحكم والثاني للمتكلمين اما التعريف الاول فاعلم
ان الحركة حال حصول الجسم في المكان المتغير عنه معرومة
عنه ممكنة في كمال الجسم ثم ان حصوله في المكان الثاني
حينئذ معروم عنه ممكنة هو كمال ايضا والجسم في
تلك الحال بالقوة في المكان الثاني لا غير الحركة اسبق الكمالين
والحركة كمال اول لما بالقوة اعني الجسم الفيد هو بالقوة
بالمكان الثاني وانما قيدنا بقولنا من حيث هو بالقوة لان
الحركة تعارف سايق الكمالات بل في جميع الكمالات اذا
حصلت خرجت والكمال من القوة الى الفعل وهذا الكمال
من حيث انه كمال يستلزم كونه في الكمال بالقوة واما
الثاني فان المتكلمين قالوا ليست الحركة هي الحصول في
المكان الاول لان الجسم لم يتحرك بعد ولا واسطة بين الاول
والثاني والاعلم يمكنه جرضاه ثانياً بان في الحصول في المكان
الثاني لا غير **قال** ووجودها ضروري **اقول** اتفقوا كثير
العقلاء على ان الحركة موجودة واءعو الضرورة في ذلك

وخالفهم جماعة من القدماء كزينو واتباعه قالوا انها
ليست موجودة واستدلوا على ذلك بوجود احدها ان
الحركة لو كانت موجودة لكانت اما منقسمة فيكون
الماضي غير المستقبل او غير منقسمة فيلزم تركبها من الاجزاء
التي لا تتحرك واللان لما في الحلال الثاني ان الحركة ليست هي
الحصول في المكان الاول لان الجسم حينئذ لم يتحرك بعد
ولا في المكان الثاني لان الحركة انتمت وانفصلت ولا المجموع
لا متنازع تحق جزبه معاني الوجود فلا تكون موجودة
المالت ان الحركة ليست واحدة فلا تكون موجودة وهذه
الاستدلالات في مقابلة الحكم الضروري فلا تكون مسموعة
قال وتتوقف على المتقابلين والعليتين والمنسوب اليه
والفقدان **اقول** وجود الحركة يتوقف على امور ستة
احدها ما منه الحركة والثاني ما اليه الحركة اعني مبدأ
الحركة ونهاها والظاهر ان مرادها بالمتقابلين هذا
لان المبدأ والنهي متقابلان لا اجتماع في شيء واحد الثالث
ما به الحركة وهي السبب والعلة العليا لوجودها
الرابع ماله الحركة اعني الجسم المتحرك وهو العلة
القابلية وهذا هو المراد بقوله والعليتين والخامس ما فيه
الحركة اعني التي ينتقل الجسم فيها من نوع الى نوع والظاهر
انه المراد بقوله والمنسوب اليه ان المقولة تنسب الحركة
اليها بالنسبة الساء من الزمان الذي تقع فيه الحركة وهو
المراد بقوله والمقدار فان الزمان مقدار الحركة **قال**
فما منه وما اليه فمنه مخدرا محلا وقد يتضاء ان غاياتها وعرضا

اقول ما منه وما اليه قد يكون محلهما واحدا لا كن
لا باعتبار واحد كالفئة في الحركة المستديرة فانها
بمعينة امثلا للحركة المستديرة ومنتها لها لا كن باعتبار
وقد يتغير محلهما كالحركات المستقيمة ثم يتضاء المحل
في المتكثر فيما اذا كانا كالحركة من السواء الى اليسار
او عرضا كالحركة من اليمين الى الشمال **قال** ولما اعتبرا ران
متغا بلان احدهما بالنظر الى ما يقابلان **اقول** الذي معناه
من هذا الكلام ان لكل واحد منهما منه وما اليه اعتبارا من احدهما
بالقياس الى ما يقابل له اعني المبدأ والمنتها والثاني بقياس
كل واحد الى صاحبه في الاول قياس التضاييف والثاني بقياس
التضاء وذلك لان المبدأ لا يضاء المنتها لا يضاء ككلاهما
تصورا بل تضاييف المبدأ فان المبدأ مبدأ الذي المبدأ وكذا
المنتها واما اعتبار المبدأ الى المنتها فانه مضاء له اذ ليس
مضاييفا ولا سلبا واجبا ولا معدوما ولا ملكة فلم يبق الا
التضاء وهذا اعتبارا ران اعني التضاييف متغا بلان واعلم ان
هنا اشكالا وهو ان يقال الضدان لا يعرضان لموضوع
واحد مجتمعين فيه والمبدأ والمنتها قد يعرضان لجسم واحد
والجواب ان الضدين قد يجتمعان في جسم واحد في العلم
بكن الجسم موضوعا فربما هما وحال المبدأ والمنتها هنا
كذلك لان موضوعهما الاكراه في الحركات المستقيمة
وتلك متغايرة بقى ان يقال هذا لا يتناقض في الحركات المستديرة
وقد نبه المصنف رحمه الله على ذلك بقوله قد يتحدان
محلا فيكون وجه الخلاص عدم اجتماع الوصفين في حال

وصفه بكونه متتميا ينتهي عنه كونه مبدأ وفيه ما فيه
قال ولو احدث العلة ان تنقب العلول **اقول** فربما انه يريد
بالعلتين هنا الباعلية اعني الحركة والقابلية اعني المتحرك
واعني تغايرهما على معنى انه لا يجوز ان يكون الشيء محركا لنفسه
بل انما يتحرك بقوة موجوءة اما فيه كالطبيعة او خارجة
عنه لانه لو تحرك لغاياته لا تنقب الحركة اذ بقا العلة يستلزم
بقا العلول باءا فرضنا الجسم لذاته علة للحركة كانت
علة لا جزايبا فيكون كل جز منها باءا بقا الجسم لا كن بقا
الجزء الاول منها يقتضي ان لا يوجد الثاني لا متناع اجتماع اجزايها
في الوجود فلا توجد الحركة وقد فرضناها موجوءة هذا خلف
والى بقى الحركة اشار بقوله ان تنقب العلول **قال** وعم **اقول**
هذه حجة ثانية على ان الباعل للحركة ليس هو القابل اعني نفس
الجسمية وتقرير ان نقول الاجسام متساوية في القابلية
فلو اقتضت لغاياتها الحركة لزم عمومها لكل جسم وكل
جسم متحرك هذا خلف ثم ان الجسمية ان اقتضت الحركة الى
جهة معينة لزم حركة كل الاجسام اليها وهو باكل
بالضرورة وان كان الى جهة غير معينة انتفت الحركة
واشار الى هذا الدليل بقوله وعم اي وعم ما فرضنا معلولا
وهو الحركة اما مطلقا او الى جهة معينة عما قررنا
الوجهين فيه **قال** بخلاف الطبيعة المختلفة المستلزمة
في حالها **اقول** هذا جواب عن اشكال يورد على هذا الدليلين
وتقريره ان نقول الطبيعة قد تقتضي الحركة ولا يلزم وانما
بدوام الطبيعة ولا عمومها بعمومها وتقرر الجواب

ان نقول الكبايع مختلفة فجاز اقتضا بعضها الحركة الى
جهة معينة بخلاف غيرها والى هذا اشار بقوله المختلفة وايضا
الكبيعة لم يقل انها مكلفا علة للحركة والالزم المحال بل انها
تقتضيه في حال ما وهو حال خروج الجسم عن مكانه الطبيعي
اما حال الجسم في مكانه الطبيعي فلا يقتضي الحركة واليه اشار
بقوله المستلزمية في حال ما **قال** والمنسوب اليه اربع
فان سايك الجواهر توجد في جهة ومركباتها تعدم بعد
اجزائها **اقول** يريد بالمنسوب اليه ما توجد فيه الحركة
عامة تقدم تفسير الحركة تقع في اربع مقولات لا غير هي
الكم والكيف والايض والوضع ولا تقع فيما سون ذلك اما
الجوهر ففسمان سيبك ومركب بالنسبة يوجد في جهة ولا
يتحقق فيه حركة والركب يعدم بعد احد اجزائه فلا يقع
فيه حركة اذ المتحرك باو حال الحركة والمركب ليس
بما في حال الحركة فلا تقع فيه حركة ايضا **قال** والمضاف
تابع **اقول** المضاف لا تقع فيه حركة بالذات لانه ابدأ
تابع لغيمه فان كان متبوعه قابلا للشدة والضعف قبلها
هو والا فلا **قال** وكذا متى اقول ذكر الشيخ في النجاة
ان متى يوجد للجسم بتوسط الحركة فكيف يكون فيه
حركة فان كل حركة في متى ولو كان فيه حركة لكان متى
متى اخر وقال في الشبهة يشبهه ان يكون حال متى كحال الاضافة
في ان الانتقال لا يكون فيه بل يكون في كم وكيف ويكون الزمان
لا ذلك التعيين فيعرض بسببه فيه التبدل **قال** والجدة
في جهة **اقول** مقوله الملك لا يتحقق فيها حركة لانه قد

بينما انما عبارة عن نسبة التملك فان حصل وقع في جهة والا فلا
حصوله فلا تقع فيه حركة **قال** ولا تقع حركة في مقولتي
الفاعل والفاعل **اقول** هاتان المقولتان لا توجد الحركة فيهما
لان الانتقال من التبرء الى التسخن ان كان بعد كمال التبرء وانتهائه
لم يكن الانتقال من التبرء بل البرودة اذ التبرء قد عدل وانقطع
وان كان قبل كماله كان الجسم في حال واحد اعني حال الحركة
متوجها الى كيمييتين متضادتين هذا خلف **قال** يعني الكم
باعتبارين كدخول الماء الفارورة المكبوتة عليه ونصريح
الانية عند العليان **اقول** لما ميز ان الحركة تقع في اربع مقولات
وابكل وقوعها في الزاير شرع في تفصل وفروع الحركة في
مقولة مقولة فابتدأ بالكم وذكر ان الحركة فيه تقع باعتبارين
احدهما التخلخل والتكاثف والثاني النمو والذبول اما الاول
فالمراد به زيادة مقدار الجسم ونقصانه من غير ورود اجزا
جسمانية عليه او انفصال اجزائه منه بناء على ان المقدار امر زائد
على الجسم وان الجسم قابل للانتقال من نوع الى نوع اخر على
التدرج واستدل على وقوع الحركة بهذا الاعتبار بوجهين الاول
ان الفارورة اذا كتبت على الماء فان كان بعد المص دخلها الماء
والا فلا مع ان الخلا والملاية الماء يميز واحد فليس ذلك الا لان
الماء المحتقن في اخل الفارورة له مقدار كمي وسبب المص
يخرج شئ من الماء فيكتسب البانية لضرورة الخلا بمقدار اكثر
غير طبيعي واذا كتبت الفارورة على الماء اخلها الماء فعد
الماء الى مقداره الطبيعي لوجوه المستخلف عن الماء الخارج
بالمص الثاني ان الانية اذا امتلئت ماء وسر اسها سدا محكما

وغلقت بالنار فانما تنشق وليس لك لمداخله اجزا النار لعدم
التفتت في الانية فبقي ان يكون في ذلك لزيادة مفهوما فيها
وعندي في هذين الوجهين نظروا في افعال النفس **قال** وحركة
اجزا المغتري في جميع الافكار على التناسب **اقول** هذا هو
الاعتبار الثاني وهو الحركة في الكم باعتبار النمو واعلم ان الثاني
يزداد جسمه بسبب اتصال جسم اخر به وتلك الزيادة ليست
مكلفا بل اداء اخلت اجزا المزيد عليه وتشبهت به فصدر هذه
الحالة الفول وقد يشبهه هذا بالسمن والعرف بينهما ان الواف
في الفوفد يسمن كما ان المتزايد في الفوفد يهزل وذلك لان الزيادة
اذا احدثت المناقير في الاصل ودخلت فيها وتشبهت بكبيسة
الاصل واندرجت اجزا الاصل الي جميع الافكار على نسبة واحدة
في نوعه فذلك هو النمو والشيخ قد سمن لان اجزاء الاصلية
قد جفت وصلبت فلا يقوى المغتري على تغير فيها والتفتت فيها
ولا تتحرك اجزائه الاصلية الي الزيادة فلا يكون ناميا وان
تتحرك لحمه الي الزيادة فيكون في ذلك في الحفيفة نمو في اللحم
لاكن المسمى باسم النوانما هو حركة الاعضاء الاصلية **قال**
وفي الكيف للاستحالة المحسوسة مع الجزم بجلان الكمون
والورود كذب الحس **اقول** لما فرغ من البحث عن الحركة
في الكم شرع في الحركة في الكيف اعني الاستحالة واستدل
على ذلك بالحس فانه يفتي بصيرورة الماء البارد حارا على
التدريج وبالعكس وكذا في الالوان وغيرهما من الكيفيات
المحسوسة واعلم ان الاراء تتفرع عن هذا بان جماعة من القدماء
انكروا الاستحالة واقبلوا في الاعتذار عن الحرارة المحسوسة

٢٠٠

والرود

في الماء فسمين احدهما ان في الماء اجزا نارية كامنة فيه فاذا
ورد عليه نار من خارج برزت تلك الاجزا وكفرت للحس والثاني
ذهب الي ان الاجزا النارية ترد عليه من خارج وتداخله فيسحق
منه بالحرارة والقوة لان جلاله من الحس يكذبهما اما الاول فجلان
الاجزا الكامنة بحس الاحساس بما عنده مداخله الي جميع اجزا
الماء وتبعها قبل ورود الحرارة عليه ولما لم يكن كذلك على
جلان الكمون واما الثاني فلاننا نشاهد جلالا من كبريت تقرب
منه نار صغيرة فتجتمع ومع اننا نعلم انه لم يكن في تلك النار
الصغيرة من اجزا النارية ما يلا في الجبال ويغلب عليه حسا **قال**
وفي الاثر والوضع ظاهرا قول وفوق الحركة في هاتين المقولتين
اعني الاثر والوضع ظاهرا لا عن الشيخ اعني انه استخرج وفوق
الحركة في الوضع وقد وجد في كلام ابي نصر الباري وفوقها
فيه واعلم ان الحركة في الوضع وان استلزم حركة الاجزا
في الاثر لا كذلك باعتبار اخر مغاير لا اعتبار حركة الجميع
في الوضع **قال** وبعرض لها وحدة باعتبار وحدة المقدار
والمحل والقابل **اقول** الحركة منها واحدة بالعدد ومنها
كثيرة اما الواحدة فهي الحركة المتصلة من مبدأ المسافة
التي يات بها وقد بينا تعلق الحركة بما ورسته والمفتحي
لوحدتها انما هو ثلاثة منها لا غير الاول وحدة الموضوع وهو
امر ضروري في وحدة كل عرض لاستحالة قيام العرض بمحلين
واليه اشار بقوله والمحل الثاني وحدة الزمان وهو كذلك
ايضا لاستحالة اعادة المعدوم بعينه واليه اشار بقوله
المقدار الثالث وحدة المفولة التي فيها الحركة فان الجسم

الواحد قد يتحرك في الزمان الواحد تحركي ابن وكيف واليه
 اشار بقوله والفاصل وحفل ان يكون الفاصل هو الموضوع والحل
 هو المفولة ووحدة المتحرك غير شرط فان المتحرك بقوه مما
 مسابه اذا تحرك باخرى قبل انقطاع فعل الاولى اتحدت الحركة
 وانما اتحدت الاشياء الثلاثة اتحدت ما منه وما اليه لاكثر
 كل واحد منها غير كافي فان المتحرك من مبدأ واحد قد
 ينتمي الى شيئين والمنتهي الى شئ واحد فمتحرك من مبدأين
قال واختلاف المتغايير منسوب اليه مفتخر
 للاختلاف **اقول** انما اختلفت هذه الامور الثلاثة
 اعني ما منه وما اليه وما فيه اختلفت الحركة بالنوع
 فان الحركة في الكيف تغير الحركة في الاثر وهو ظاهر
 وايضا الصاعده ضد الهابطة وازاء بالمتغايير ما منه وما
 اليه وبالمنسوب اليه ما فيه ولا يشتركا اختلاف
 الموضوع فان الحجر والمار قد يتحركان حركة واحدة بالنوع
 ولا الفاعل لان الكيفية والفسرية قد تصدر عنهما حركة
 واحدة ولا الزمان لعدم اختلافه وفي هذه المباحث نكر
 ذكرناه في كتاب الاسرار **قال** وتضاء الاولين التضاء
اقول من الحركات ما هو متضاء وهي الداخلة تحت جنس
 اخر كالصاعده والهابطة فعلة تضاد هما ليس تضاد المتحرك
 لا مكان صعود الحجر والنار ولا تضاد المتحرك لصعود الصعود
 عن الكعب والفسر ولا الزمان لعدم تضاده ولا ما فيه لا تضاد
 المسافة فيما قل بين الامانة وما اليه واشار بقوله
 وتضاء الاولين التضاء اي وتضاء الاولين بفتن التضاء

في سائر العلوم

وعني بالاولين ما منه وما اليه ولا يمكن التضاء بالاستقامة
 والاستدارة لا تما غير متضاء **قال** ولا يدخل المتغايير
 والفاعل في الانقسام **اقول** الحركة تنقسم بانقسام
 الزمان فان الحركة في نصف الزمان نصف الحركة في جميعه
 مع التساوي في السرعة والبكوب وانقسام المتحرك فانما
 عرض حال فيه والحال في المنقسم يكون لا شك منقسما بانقسام
 ما فيه اعني المسافة وان الحركة التي متصفاها نصف الحركة
 التي متصفاها ولا يدخل المتغايير ما منه وما اليه في الانقسام
 ولا للفاعل ذلك كله ظاهر **قال** ويعرض لها كيفية
 تشتد فتكون الحركة سريعة وتضع فتكون بطيئة
 ولا تختلف بماتما هي **اقول** بعرض الحركة كيفية واحدة
 تشتد تارة وتضع اخرى فتكون الحركة باعتبار شدة
 سرعة وباعتبار ضعفها بطيئة وذلك الكيفية هي السرعة
 والبكوب ولا تختلف ماهية الحركة بهما من الكيفيتين لوجهين
 الاول ان هذه الكيفية واحدة وانما اختلفت بالقياس الى غيرهما
 فمما هو سريع بالنسبة الى شئ قد يكون بطيئا بالنسبة الى
 غيره الثاني انما تنقسم الجنس الواحد من الحركة الى الصاعده
 والهابطة مثلا ونفسه ايضا الى السريع والبطيئ وهما قان
 فسمتان ليستام تبيين حتى يكون عروضا حدهما للجنس
 بواسطه الاخرى بل يعرفان اولاً لذلك الجنس وقد تبين
 ان الجنس الواحد لا يعرض له فصلان من غير ترتيب بل الفصل
 احدهما خاصة **قال** وسبب البكوب الممانعة الخارجية
 او الداخلية لا تخلل السكنا والآلما احسن ما اتصف

في سائر العلوم

بالمقابل **اقول** اعلم ان المتكلمين هم هؤلاء الذين تخلل السككنات
بين اجزاء الحركة سبب للاحساس بالبكوالاوايل لما امتنع
عندهم وجوء جز لا يتجزى في الحركة امتنع استثناء البكوالاوايل
تخلل السككنات بل اسندوه الى الموانع الخارجية كالملا
في الحركات الطبيعية والى الداخلية كالقوى الطبيعية
في الحركات القوية لانه لو كان تخلل السككنات بسبب البكوالاوايل
لما احس بما اتصف بالمقابل يعني انه يلزم عدم الاحساس
بالحركات المتصعبة بالسرعة التي هي مقابلة البكوالاوايل لما تقدم في
مسئلة الجز الذي لا يتجزى **قال** ولا اتصال الزوايا والانقطاع
لوجود ما بين اتي الميل **اقول** يريد ان كل حركتين مستقيمتين
مختلفتين فان بينهما ما من سككون كما بين الصاعرة والهابطة
وعتبر عندك بزوايا الزوايا وهي الحركة الحاصلة على
خطين احدهما متصل بالآخر على غير الاستقامة والانقطاع
وهي الحركة الراجعة من المنتهى الى المبدأ وانما وجب السككون
بينهما لان لكل حركة علة تفتضي ابطال الجسم الى المطلوب
والوصول وجوء انا جعلته كذلك وهذا الان الذي يوجد
فيه الميل المفتضي للوصول ليس هو ان الميل الذي يفتضي المقابلة
لاستحالة اجتماع المثلين ولا يتصل الا بان فلا بد من فاصل
هو ما من عدم الميل ويكون الجسم ساكنا فيه وهو المطلوب
قال والسككون حفظ النسب هو ضد اقول اختلف
الناس في تحقيق ماهية السككون وانما هي وجوءية او عدمية
والمتكلمون على الاول يجعلوه عبارة عن حصول الجسم
في حيز واحد اكثر من زمان واحد والحكماء على الثاني قالوا

انه عدم الحركة عما يشانه ان يتحرك والمصنف رحمه الله
اختار قول المتكلمين وهو انه وجوءية وان مقابلة الحركة
تقابل الضدية لا تقابل العدم والملكة وجعله عبارة عن
حفظ النسب بين الاجسام الباقية على حالها **قال** تقابل
الحركتين اقول يمكن ان يعم من هذا الكلام معناه واحد هما
انه اشارة الى الصحيح من الخلاف الواقع بين الاوائل من ان
المقابل للحركة هو السككون في مبداء الحركة لانها بينهما
اوايل السككون مقابل للحركة من مكان السككون واليه
والحق هو الاخير لان السككون ليس عدم حركة خاصة والا
لكان المتحرك الى جهة ساكنا في غير تلك الجهة بل هو
عدم كل حركة ممكنة في ذلك المكان واحتج الاولون
بان السككون في النهاية كمال الحركة وكما في الشيء لا يقابله
والجواب ان السككون ليس كمال الحركة بل المتحرك الثاني
ان السككون ضد يقابل الحركة المستقيمة والمستقيمة معا
وذلك لانه لما بين ان السككون عبارة عن حفظ النسب
وكان حفظ النسب انما يتحقق ببقاء الجسم في مكانه على وضعه
وجب ان يكون السككون مقابلا للحركة المستقيمة والمستقيمة
معاً لا تتقارح حفظ النسب فيهما **قال** وفي غير الاين حفظ
النوع اقول لما بين ان السككون عبارة عن حفظ النسب
وكان ذلك انما يتحقق في السككون في المكان لا في ليس
كل سككون في مكان وجب عليهما ان يثبت السككون في غير
الاين من المقولات فجعله عبارة عن حفظ النوع من المقولة
التي تقع فيه الحركة **قال** ويتضاء ان لتضاء ما فيه

اقول قد يعرض في السكون النضاء كما يعرض في الحركة
فان السكون في المكان الاعلى يضاد السكون في المكان
الاسفل فعلة تضاد ليست تضاد الساكن ولا المسكن
ولا الزمان لما تقدم في الحركة ولا تعلوله بما منه وما اليه
فوجب ان يكون علة تضاد هو تضاد ما فيه **قال** ومن
الكون كسبي وفيه واري **اقول** الكون يربده هنا
الجنس الشامل للحركة والسكون كما اصلح عليه المتكلمون
وفسمة الى اقسام ثلاثة وفيه لكانه عبارة عن حصول الجسم في
الحيث وفي ذلك الحصول فبيننا انه لا يجوز استثناء الشيء
الجسم فلا بد من قوة مستند اليها وتلك القوة اما ان تكون
مستبعدة من الخارج وهي الفسفية او لا وهي الطبيعية ان لم
تفارق الشعور والاراءية ان فارتته **قال** ولجميع الحركة
انما يحصل عنده مفارقة ام غير كسبي اقول الطبيعة ان ثابت
والحركة غير ثابتة فلا تستند اليها لانهما بل الابد من افتراض
الطبيعة بام غير كسبي وبفتقر في الرد اليه الى الانتفال
فيكون ذلك الانتفال كسبياً اماناً في الاين وبكالحجر
المرمي الى جوف واما في الكيف فكالماء المستحق واما
في الكم فكالزابل المرض **قال** ليرد الجسم اليه بفقد
اقول غاية الحركة الطبيعية انما هو حصول الحالة
الملائمة الطبيعية التي فرضنا زوالها حتى اقتضت الطبيعة
الحركة ورد الجسم اليها بعد عدم ما عنده لا المرد عن الحالة
غير الطبيعية فيلزم الاختصاص وهو ممنوع اذ كل
مرد غير كسبي مهرب عنه فيختص بالطبيعة وعلى كل

تقدير فاذا حصلت الحالة الطبيعية وفي الجسم حصلت
الحركة الطبيعية لزوال الشرط وهو عدم الحالة غير
الطبيعية **قال** فلا تكون ضرورة اقول هذا نتيجة ما تقدم
فان الحركة الطبيعية تطلب استيلاء الحالة الطبيعية
بعد زوالها والحركة الضرورية تطلب بالحركة عن ما هو
منه فلا تكون كسبية وهو كما هو واعلم ان الحركة الطبيعية
قد بينا انما تصدر عن الطبيعة لا بما يفرضها بل بمشاركة
الاحوال الغير الطبيعية وتلك الاحوال ارجاء متقاربة
في القرب والبعد فاما حركت الطبيعة الجسم الى نقطة
معينة كانت مع حالة مخصوصة غير ملائمة فاما وحل
الجسم الى تلك النقطة لم تنف تلك الحالة بل حصلت
حالة اخرى هي الحصول في حركات فعلية الحركة الاولى الثامنة
غير علة الحركة الثانية فلا يقال الطبيعة في منتصف
المسافة مثلاً ثم بعماد طلبة بالبيع **قال** وفيه
مستند الى قوة مستبعدة فاعلة للضعف **اقول** الحركة
الفسفية اما ان تكون مع ملازمة المتحرك او مع معارفته
والاول لا اشكال فيه وانما البحث في الثاني فالمشهور
ان المتحرك كما يبيد المفسور حركة فكذلك يفيد
قوة فاعلة لتلك الحركة فاعلة للضعف بسبب الامور
الخارجية والطبيعة المعارضة وكلما ضعفت القوة
الفسفية بسبب المضاد ما في قوت الطبيعة اليه ان
تفني تلك القوة بالكلية وعندي هذا اشكال في الواحد
بالشخص لا يفي حال ضعفه والقوة الفسفية انما عرمت

عن حال ضعيفا افتقر المتجر منها الى علة كافتقار الحركة
والا فرد هنا ان يشتد في المتحرك قس الامور اثنائه الحركة
الفسيقية والميل الفسيقي وهو القابل للشدة والضعف والقوة
المستبعدة من الفاس وهي باقية لا تشتد ولا تضعف وتجرى
الميل الى محل هو الذي يتحرك فيه المتحرك تلتد وتصلب
يمنع عن النبوغ فيه فتبطل القوة الفسيقية بالكلية **قال**
وكجميع السكون يستند الى الطبيعة مكلفا افول السكون
منه طبيعي كاستقرار الارض في المركز ومنه فسيقي
كالجحر الواف في الهواء فسر او منه اراعي كسكون الحيوان
بارادة في مكان ما والكبيعي من السكون ما يستند الى الطبيعة
مكلفا بخلاف الحركة الكبيعية المستندة الى الكبيعية
لا مكلفا عند مقارنة ام غير ملايع **قال** وتعرض البساحة
ومقابلها للحركة خاصة **اقول** من الحركات ما هو بسبك
كحركة الحجر الى اسفل ومنها ما هو مركب كحركة النملة
على الرحا اذا اختلفت في المفسد فان حركة كل من النملة
والرحا وان كانت بسيطة لاكثر انظر الى حركة النملة
الذاتية وباعتبار حصولها في محل متحرك بالعرض حصل
لها تركيب ثم ان كانت احدي الحركتين مساوية للآخرى
حدث للنملة ثبات بالنسبة الى الامور الثابتة وان فضلت
احدهما الاخرى حصل لها حركة بقدر فضل احدهما على
الاخرى وهذا انما يكون في متحرك يتحرك بالعرض فيستحيل
تحرك الجسم الواحد بالذات حركتين الى جهة او جهتين
قال ولا يعمل الجنس ولا انواعه بما يقتضي الدور **اقول**

الذي

الذي يختصر لنا في تفسير هذا الكلام الرء على انه هاشم حيث
قال ان حصول الجسم في المكان معلل بمعنى وان الحركة معللة
بمعنى والى ليل على بخلاته ان المعنى الذي جعله علة في الحصول
اما ان يوجد قبل الحصول او لا باز كان الثاني لزم الدور وان كان
الاول وان افتضى انواع الجسم الى مكان ما فهو الميل وهو ثابت
والآلح يكثر علة المسئلة الساءسة في المتق **قال** الخامس المتق
وهو النسبة الى الزمان او كحرفه **اقول** لما جري من البحث عن مقولة
الاين شرع في البحث عن المتق والمراء بما نسبة الشيء الى الزمان او
كحرفه بالحصول فيه وهو اما حقيقي وهو الذي لا يفضل عن كوز
الشي كالصباح في النهار واما غير حقيقي كالصلاة فيه والبرق
بين المتق الحقيقي والاين الحقيقي في النسبة الى الشيء الواحد فـ
يشترك فيه كثير من بخلاف الاين الحقيقي **قال** الزمان مقدار
الحركة من حيث التقدم والتاخر العارضان لها باعتبار اخصر
اقول الحركة يعرض لها نوعان من التقدم وتنقد باعتبارهما
باز الحركة لا بد لها من مسافة وتزيد بنهايتها وتنقص بنقصانها
ولا بد لها من زمان كذلك ويعرض لاجزاءها تقدم باعتبار تقدم
بعض اجزاء المسافة على بعض فان الجز من الحركة الحاصل
في الحين المتقدم من المسافة متقدم على الحاصل في المتأخر منها
وكذلك الحاصل في المتقدم من الزمان متقدم على الحاصل في
متأخره لاكن الفرق بين تقدم المسافة وتقدم الحركة ان التقدم
من المسافة يجمع المتأخر بخلاف اجزاء الحركة وتحصل
للحركة عدد باعتبارين والزمان هو مقدار الحركة وعددها
من حيث التقدم والتاخر العارضان لها باعتبار المسافة

لا باعتبار الزمان والالزم الدور والى هذا اشار بقوله باعتبار
 اخراي باعتبار اخر مغاير لا اعتبار الزمان **قال** هذه المفولة
 التي هي المتى انما تعرض بالذات للمتغيرات كالحركات وانما
 تعرض لغيرها بالعرض وبواسطتها فان لا يتغير لا تعرض له هذه
 النسبة الا باعتبار عرض صيات منغى له كالأجسام التي
 تعرض لها الحركات فتلحقها هذه النسبة **قال** ولا يقتصر
 وجوه معروضها وعدمه اليه اقول الذي يعمده من هذا الكلام
 امران احدهما ان وجوه معروض التغيرات وعدمه لا يقتصر الى الزمان
 لانه متأخر عن التغيرات لانه مقدارها وهي متأخرة عن التغيرات
 التي هي معروضها فلو اقتصر وجوه المعروض وعدمه اليه لزم
 الدور الثاني ان هذه النسبة التي هي المفولة عارضة للمنتسبين
 الذين احدهما الزمان والزمان معروض لهذه النسبة ووجوه هذا
 المعروض وعدمه لا يقتصر الى الزمان والالزم التسلسل **قال**
 والكرف كالنفطة وعدمه في الزمان لا على التدرج **اقول**
 الكرف يعني به الآن فانه كرف الزمان ووجوه فرضي عما
 اختار رحمه الله من نفي الجوهر الفرد كوجوه النفطة في
 الجسم وعدمه في جميع الزمان الذي بعده لا على التدرج وذلك
 لان عدم الشيء قد يكون في آن كالأجسام وغيرها من الاعراض
 الفسادة وقد يكون في زمان وهو على فسين الاول ان يكون لعدم
 على التدرج كعدم الحركة والثاني ان يكون لا على التدرج كاللا
 مما سمع وكعدم الآن **قال** وحدوث العالم يستلزم حدوثه
 اقول فربما فيما تقدم ان العالم حادث والزمان من جملة ما يكون
 حادثا بالضرورة والاويل نازعوا في ذلك وقد تقدم

كلام

كلام والجواب عنه المسئلة السابعة في الوضع **قال** الشايع من
 الوضع وهو همة تعرض للجسم باعتبار نسبتين **اقول** الوضع من
 جملة الاعراض النسبية واعلم ان لفظه الوضع يقال عامعا
 بالاشتراك احدها كون الشيء بحيث يشار اليه اشارة حسية انه
 هنا وهناك بالنفطة ذات وضع بهذا الاعتبار ومن الوحدة
 وثانيها همة تعرض للجسم بسبب نسبة اجزائه بعضها الى بعض
 والثالث همة تعرض للجسم بسبب نسبة اجزائه بعضها الى بعض
 وبسبب نسبة اجزائه الى الامور الخارجية عنه وهذا هو المفولة
 المذكورة هنا كالقيام فانه يقتصر الى حصول نسبة الاجزا
 ونسبه لها الى الامور الخارجية مثل كون راس القايح من فوق
 ورجلاه من اسفل ولولا هذه النسبة لكان الانتكاس قياما
 والى هذا اشار بقوله باعتبار نسبتين اي باعتبار نسبة الاجزا
 بعضها بعضا وباعتبار نسبة الاجزا الى الامور الخارجية **قال**
 وفيه متضاد وشره وضع **اقول** قد يقع في الوضع
 تضاد كالقيام والانتكاس فانهما همتان وجوه يتان بينهما
 غاية الخلاف متعاقتان عام موضوع واحد فيكونان متضادين
 وقد يقع فيه ايضا شره وضع فان الانتصاب والانتكاس
 قد يفيلان الشره والضعف المسئلة الثامنة في الملك **قال**
 السايح الملك وهو نسبة التملك **اقول** قال ابو علي ان مفولة
 الملك لم يحصلها الى الآن ويشبه ان يكون عبارة عن نسبة
 الجسم الى حوله او لبعض اجزائه كالسلاح والتختم منه اثني
 كمال القرة عند اهلهما ومنه عرضي كبدن الانسان عند فيصه
 واما المصنف رحمه الله فانه حصل هذه المفولة ويثانها عبارة

عن نسبة التملك **قال** رحمه الله ولحقها بصاعبي المتقدمون
 عنها بعبارات مختلفة كالحجرة والملك وله المسئلة التابعة
 في مفعولتي الفعل والافعال **قال** الثامن والتاسع ان يفعلوا ان يفعل
اقول هاتان مفعولتان في هذا الاوّل والآخر هما ثابتهما في
 وهما عبارة عن ثابتي الشيء في غيره وثابتي عنه ماء مع التاثير
 والثاني موجود في فاء الانفكاك فيلها فعل وانفعال فاني الجسم
 ماء مع في الاحتياق فيلها هوذا يحترق فاء الانفكاك احتراقه
 واستغنى اخلق عليه لفظة المصدر **قال** والحق ثبوتها ههنا
 والالزم التسلسل اقول المصنف ههنا الى ما ذهب اليه
 المتكلمون وخالف الاوّل في ذلك وجعل هاتين المفعولتين
 امرين في هينين لا ثبوت لهما عينا والالزم التسلسل ووجه
 اللزوم ان ثبوتها يستدعي علة موثقة فيما يملك العلة نسبة
 التاثير اليها ولها نسبة التاثير عنها وذلك يستدعي ثبوت
 نسبتين اخريتين هكذي الى ما لا يتناهى
المقصد الثالث في اثبات الصانع تعالى
وصبائه واثاره وفيه فصول الاوّل وجوه
قال المقصد الثالث في اثبات الصانع تعالى وصبائه واثاره
 وفيه فصول الاوّل وجوه تعالى الموجد ان كان واجبا والا
 استلزمه لاستحالة الدور والتسلسل **اقول** يرد اثبات
 واجب الوجود تعالى ويبان صباهه وما يجوز عليه وما لا يجوز
 ويبان افعاله واثاره وانتهى بآثاره وجوه لانه الاصل في ذلك
 كله والدليل على وجوده ان نقول هنا موجود بالضرورة فاني كائن
 واجبا فهو المطلوب وان كان ممكنا افتقر الى موثر موجود

بالضرورة فذلك الموثق ان كان واجبا فالمطلوب وان كان ممكنا
 افتقر الى موثر موجود وان كان واجبا فالمطلوب وان كان ممكنا
 تسلسل اوامر وقد تقدم بطلانها وهذا برهان فالحق اشهر اليه
 في الكتاب العزيز بقوله اولم يكف بربك انه على كل شيء شهيد
 وهذا استدلال المتي والمتكلمون سلطوا حربه اخر فقالوا العالم
 حادث فلا بد له من محدث وان كل محدثا تسلسل وءار وان كان
 قد بمانت المطلوب لان الفرض يستلزم الوجوب وهذا الطريقة
 انما تمشى بالكيفية الاولى ولهذا اختارها المصنف رحمه الله
 على هذه **الفصل الثاني** في صباهه تعالى وفيه مسائل المسئلة
 الاولى في انه تعالى فاعر **قال** الثاني في صباهه وجود العالم بعد
 عدمه يعني الاحتجاب **اقول** لما فرغ من الدلالة على وجود
 الصانع تعالى شرع في الاستدلال على صباهه تعالى واثمه ابا القدرة
 والدليل على انه تعالى فاعر انما قد بينا ان العالم حادث بالموثر
 فيه ان كان موجبا لزم حدوثه او قدم ما فرضناه حادثة اغني
 العالم والتالي بنفسه باكل بيان الملازمة ان الموثق الموجب
 يستحيل تخلف اثره عنه وذلك يستلزم اما قدم العالم وقد
 فرضناه حادثة او حدوث الموثق ويلزم التسلسل فكل من
 الموثق للعالم فاعر مختار **قال** او بواسطة غير مفعولة
 اقول لما فرغ من الاستدلال على مكلوبه شرع في انواع من
 الاعتراضات المخص مع وجه المخلص منها وتفرير هذا السؤال
 ان يقال ان يكون على ان موثر العالم مختار وليس يدل على ان الواجب
 مختار بل جاز ان يكون الواجب تعالى موجبا لغائه معلوكا موثر
 في العالم على سبيل الاختيار وتفرير الجواب ان هذه

الواسكة غير معفولة لاننا قد بينا حدوث العالم بجلته واجزائه
والعنى بالعالم كل موجود مسموئ الله تعالى وثبوت واسكة بين
ذاته الله تعالى وبين ما سواه غير معقول **قال** ويمكن عرض
الوجوب والامكان للآثار باعتبارين **اقول** هذا جواب
عن سوال آخر وتفسيره ان المؤثر اما ان يستجمع جميع جهات
المؤثرية او لا فان كان الاول كان وجوده الاثر عنه واجبا والا
لا يتفرز ترجيحه الى مرجح زائد فلا يكون الجهات باسرها
موجودة هذا خلف اولزم الترجيح من غير مرجح وهو باطل
بالضرورة وان لم يكن مستجمعا لجميع الجهات استحالة
صدور الاثر عنه وحينئذ لا يمكن تحقق الفاء لانه على
تقدير حصول جميع الجهات يمتنع الترك وعلى تقدير
انتفاء بعضها يمتنع البعل فلا يتحقق المكنة من الطرفين
وتفري الجواب ان الاثر يعرض له نسبتا الوجوب والامكان
باعتبارين ولا يتحقق الوجوب ولا يلزم الترجيح من غير
مرجح ويبيانه ان فرض استجماع المؤثر جميع ما لا بد منه
في المؤثرية هو بيان يكون المؤثر المختار ما خورء مع قدرته
التي يستوي كبرها الوجود والعدم بالنسبة اليها ومع اعليه
الذي يرجح احد طرفيه وحينئذ يجب البعل بعدهما
نظرا الى وجود الداعي والقدرة ولا تنافي بين هذا الوجوب
وبين الامكان نظرا الى مجرد القدرة والاختيار وهذا كما
اذا فرضنا وقوع البعل من المختار فانه يصي واجبا من جهة
فرض الوقوع ولا ينافي الاختيار وهذا التحقيق يندفع
جميع المعاهير اللازمة لاكثر المتكلمين في قولهم

الفاء يرجح احد مفدور به على الاخر لا لمرجح **قال** واجتماع
القدرة على المستقبل مع العدم **اقول** هذا جواب عن سوال آخر
وتفسيره ان نقول الاثر اما حاصلا في الحال فواجب فلا يكون مفدورا
او معدوم بممتنع فلا قدرة وتفسير الجواب ان الاثر معدوم
حال حصول القدرة ولا نقول ان القدرة حال عدم الاثر تفعل
الوجود في تلك الحال بل في المستقبل ويمكن اجتماع القدرة
على الوجود في المستقبل مع العدم في الحال لا يقال الوجود
في الاستقبال غير ممكن في الحال لانه مشروط بالاستقبال الممتنع
في الحال وان كان كذلك فلا قدرة عليه في الحال وعند حصول
الاستقبال يعود الكلام لانا نقول القدرة لا تتعلق بالوجود في
الاستقبال في الحال بل في الاستقبال **قال** وانتقيا البعل ليس
بعل الضد **اقول** هذا جواب عن سوال آخر وتفسيره ان الفاء
لا يتعلق فعلة بالعدم ولا يتعلق فعلة بالوجود اما بيان
المقدمة الاولى فلان البعل يستدعي الوجود والامتنان وهما
متعارين في حق المعدوم واما الثانية فلانكم قلتم الفاء
هو الذي يمكنه البعل والترك واذا انتفى امكان الترك
انتفى امكان البعل وتفسير الجواب ان الفاء هو الذي يمكنه
ان يفعل وان لا يفعل وليس لا يفعل عبارة عن فعل الضد **قال**
وعنومية العلة تستلزم عمومية الصفة اقول يريد بيان
انه تعالى قادر على كل مفدور وهو مذهب الاشاعرة وخالف
اكثر الناس في ذلك فان البلاسفة قالوا انه تعالى قادر على شي
واحد لان الواحد لا يتعدى اثره وقد تقدم بطلان مبالغتهم
والعجوز في هبوا الى الخي من الله تعالى والشئ من الشيطان

لا والله تعالى خير محض و باعل الشئ شئير و التثوية قد ذهبوا الى ان
الخير من النور و الشئ من الظلمة و النظام قال ان الله تعالى لا يفسد
على الفبيح لانه يدل على الجهل او الحاجة و ذهب البلخي الى ان
الله تعالى لا يفسد على مثل مفدور العبد لانه اما كرامة او سنة
و ذهب الجبايان الى انه تعالى لا يفسد على غير مفدور العبد و الا
لزم اجتماع العدم و الوجود على تقدير ان يبراه الله تعالى احداثه
و العبد عدمه و هذه المفالات كلها باحالة لان المفتضي
لتعلق القدرة بالمفدور انما هو الامكان في مع الوجود و الانتفاع
لا تعلق و الامكان ثابت في الجميع فثبت الحكم و هو صحة
التعلق و هو هذا اشار المصنف رحمه الله بقوله و عموميه العلة
اي الامكان يستلزم عمومية الصفة اعني القدرة على كل
مفدور و الجواب عن شبهة المجوس ان المراد من الخير و الشئير
ان كان من فعلهما فلم لا يجوز اسنادهما الى شئ واحد وايضا
الخير و الشئ ليسا ذاتيين للشئ فجاز ان يكون الشئ خيرا بالقياس
الى شئ و شرا بالقياس الى آخر و حينئذ يصح اسنادهما الى
ذات واحدة و عن شبهة النظام ان الاحالة حصلت بالنظر
الى الداعي فلا تنافي في الامكان الذاتي المفتضي لصحة تعلق
الفاء و عن شبهة البلخي ان الطاعة و العتث و صفا لا يقتضيان
الاختلاف الذاتي و عن شبهة الجبايان ان العدم انما يحصل
اذا لم يوجد داع لفاء راخر الى الجاء المسئلة الثانية في انه
تعالى عالم **قال** و الاحكام و التجرد و استناد كل شئ اليه
لا يبل العلم **اقول** لما خرج من بيان كونه تعالى فاء راو كيفية
فدبرته شرع في بيان كونه تعالى **المساو** كيفية علمه و استدل

على كونه تعالى عالما بوجوه ثلاثة الاول منها المتكلمين
والآخرين ان الحكماء الوجه الاول انه تعالى فعل الابدال المحكمة
و كل من كان كذلك فهو عالم اما المفدومة الاولى فحسبة
لان العالم اما فليكن او عنصري و آثار الحكمة و الانتفاع بهما
ظاهر مشاهد و اما الثانية فضرورية لان الضرورة فاضية بان
غير العالم يستحيل منه و فروع الفعل المحكم المتفق مسرة
بعد اخرى الوجه الثاني انه تعالى مجرد و كل مجرد عالم بذاته
وبغيره اما الصغرى فانها وان كانت كرامة لاكن بيانيا ياتي فيما
بعد عند الاستدلال على كونه تعالى ليس بجسم ولا جسماني و اما
الكبرى فلان كل مجرد فان ذاته حاصلة لذاته لا لغيره و كل
مجرد حصل له مجرد فانه عاقل لذلك المجرد لانا لانعني بالتعقل
الا الحصول فاذا كل مجرد فانه عاقل لذاته و اما ان كل مجرد عالم
بغيره فلان كل مجرد امكان ان يكون معفولا وحده و كلما يمكن
ان يكون معفولا وحده امكان ان يكون معفولا مع غيره و كل
مجرد يعقل مع غيره فانه عاقل لذلك الغير اما ثبوت المعفولية
لكل مجرد فظاهر لان المانع انما هو الماء لا غير و اما صحة
التفان في المعفولية فلان كل معقول فانه لا ينفك عن الامور
العامّة و اما وجوب العاقلية حينئذ فلان امكان مقارنة
المجرد للغير لا يتوقف على الحضور في العقل لانه نوع من المقارنة
فيتوقف امكان الشئ على ثبوته فعلا و هو باطل و اما مكان
المقارنة هو امكان التعقل و في هذا الوجه ابحاث مذكورة
في كتبنا العقلية و الوجه الثالث ان كل موجود سوا
ممكن عما ياتي في باب الوجدانية و كل ممكن فانه

مستفهم الى الواجب اما ابتداء او بوسايك على ما تقدم وقد
سلف ان العلم بالعلة يستلزم العلم بالمعلول والله تعالى اعلم
به انه على ما تقدم فهو عالم بغيره **قال** والاخير عام **اول**
الوجه الاخير من الالة الثلاثة الاله على كونه تعالى عالما
بكل ما عمومه علمه بكل معلوم وتفي بانه ان كل موجود
سواء ممكن وكل ممكن مستند اليه فيكون عالما به سواء
كان كلياً او جزئياً وسواء كان موجوداً فابما ينفذ الله او عرضاً
فابما ينفذ وسواء كان موجوداً في الاعيان او متعقلاً في الالاف
لان وجود الصورة في الله من الممكنات ايضا فتستند
اليه وسواء كانت الصورة الذهنية صورة امر ووجودي
او عدمي ممكن او ممكن فلا يعزب عن علمه شيء من الممكنات
ولا من الممكنات وهذا برهان شريف فالحق **قال**
وانتفاير اعتباري **اول** لما فرغ من الاستدلال على كونه
تعالى عالماً بكل معلوم شرع في الجواب عن الاعتراضات
الواردة عن الخالفين وابتدأ باعتراض من ينفي
بذاته ولم يذكر الاعتراض صريحاً بل اجاب عنه وحده
للعلم به وتفي بانه لا اعتراض ان يقول العلم اضافة بين العالم
والمعلوم او مستلزم للاضافة وعلى كمال التفصيل بين
ولابنه من المغايرة بين العالم والمعلوم ولا مغايرة في
علمه بذاته والجواب ان المغايرة قد تكون بالذات
وقد تكون بنوع من الاعتبار وها هنا غايتها تعالى من حيث
انها عالمة مغايرة لها من حيث انها معلومة وذلك
كأن في تعلو العلم **قال** ولا يستدعي العلم صوراً

منفي علمه تعالى

مغايرة

مغايرة للمعلوماً عندنا لان نسبة الحصول اليه اشد من
نسبة الصور المعقولة لنا **اول** هذا جواب عن اعتراض
اخر اورد من ينفي علمه تعالى بالماهيات المغايرة له
وتفري الاعتراض ان العلم صورة مساوية للمعلوم في العالم
فلو كان الله تعالى عالماً بغيره من الماهيات لزم حصول صور تلك
المعلومات في ذاته تعالى وذلك يستلزم تكثيره تعالى وكونه
قابلاً وبعلاً ومحملاً لا قار، وانه تعالى لا يوجد شيئاً مما يباين
في ذاته بل يتوسط الامور الخارجية وكل ذلك باطل وتفسير
الجواب ان العلم لا يستدعي صوراً مغايرة للمعلومات عند
تعالى لان العلم هو الحصول عند المجرى على ما تقدم ولا ريب ان
الاشياء كلها حاصلة له لانه موثرها وموجدها وحصول
الامر للموثر اشد من حصول المعقول لقابله مع ان الثاني لا يستدعي
حصول صورة مغايرة للذات الحاصل فانا انما اعقلنا في ذاتنا
لم نفتقر الى صورة مغايرة لذاتنا في العلم اذ ركنا شيئاً ما
بصورة محض في ذاتنا فانا ندرك تلك الصورة الحاصلة
في العلم بذاتها لا باعتبار صورة اخرى والا لزم تضاعف
الصور مع ان تلك الصورة حاصلة لذاتنا لا باعتبارها بل
بشاركة من المعقول في حصول العلم بالموجودات لواجب
الوجود الذي تحصل له الاشياء من ذاته بانفراة من غير ايقار
الى صورها اولي ولما كانت ذاتها سبباً لكل موجود
وعلمه بذاته علة لعلمه باقار، وكانت ذاته وعلمه بذاته
العلتان متغايرتان بالاعتبار متحدتان بالذات وكذا معلوله
والعلم به متحدان بالذات متغايران بنوع من الاعتبار وهذا جفت

مغايرة

شريف اشار اليه صاحب التحصيل بسكه المصنف رحمه
الله في شرح الاشارات وبهذا التحقيق يندرج جميع المحالات
لاننا لم نمت باعتبار حصول صورته في ذاته تعالى عن ذلك **قال**
وتغير الاضافات ممكن **اقول** هذا جواب عن اعتراض
الحكما الفايدين بنعي علمه تعالى بالجزيات الزمانية وتغيير
الاعتراض ان العلم يجب تغيره عند تغير المعلوم والا لانتفت
المطابقة لكن الجزيات الزمانية متغيرة فلو كانت معلومة
لله تعالى لزم تغير علمه تعالى والتغير في علمه تعالى محال وتغيير
الجواب ان التغير هنا انما هو في الاضافات لا في الذات ولا في
الصفات الحقيقية كالقدرة التي تتغير نسبتها وادائها اليها
المقدور عند عدمه وازلح متغير في نفسها وتغير الاضافات
جائز لانها امور اعتبارية لا تحق لها في الخارج **قال** ويمكن
اجتماع الوجوب والامكان باعتبارين **اقول** هذا جواب عن
احتجاج من نهي علمه تعالى بالمتجددات قبل وجودها
وتغيير كلامهم ان العلم لو تعلق بالمتجدد قبل تجرده لزم وجوبه
والالجاز ان لا يوجد فينبغي علمه تعالى جهلا والجواب
ان اردت بوجوب ما علمه تعالى انه واجب الصدور عن العلم
فموجب كل لانه تعالى يعلم ذاته ويعلم المعدومات وازا اردت
وجوب المطابقة لعلمه فهو صحيح لا كذا لك وجوبه لاحق
لاسابق ولا ينافي الامكان الذي هو هذا اشار بقوله ويمكن
اجتماع الوجوب والامكان باعتبارين المسئلة الثالثة
في انه تعالى حي **قال** وكل فاء ر عالم حي بالضرورة **اقول**
اتفق الناس على انه تعالى حي واختلفوا في تفسيره فقال قوم

انه عبارة عن كونه تعالى لا يستحيل ان يفدر ويعلم وقال اخرون
انه من كان على صفة لا حله عليها يجب ان يعلم ويفدر والتحقيق
ان صفاته تعالى ان قلنا بربادتها على انفسه في الحياة صفة ثبوتية
زايدة على الذات والا فالمرجع بها الى صفة سلبية وهو الحق
وفد بينا انه تعالى قادر عالم فيكون بالضرورة حيا لا يثبت
الصفة بوجع عدم استحالتها المسئلة الرابعة في انه تعالى مريد
قال وتخصيص بعض الممكنات بالاجاء في وقت يدل على
ارادة تعالى **اقول** اتفق المسلمون على انه تعالى مريد لا كنهم اختلفوا
في معنى ما يوافقوا الحسين جعله نفس الداعي على معنى ان علمه تعالى
بما في الفعل من المصلحة الداعية الى الاجاء هو المخصص
والارادة وقال النجاشي انه سلب وهو كونه تعالى غير مغلوب ولا
مستكره وعن الشعبي انه راجع الى انه عالم بما يعمل نفسه
وامر بما يعمل غيره وذهب الاشعري بقوله الجبار الى انه صفة
زايدة على العلم والدليل على ثبوت الصفة مطلقا ان الله تعالى
اوحد بعض الممكنات دون بعض مع تساوي نسبتها الى
القدرة فلا بد من مخصص غير القدرة التي شأنها الاجاء مع
تساوي نسبتها الى الجميع وغير العلم التابع للعلوم وذلك
المخصص هو الارادة وايضا بعض الممكنات تخصص بالاجاء
في وقت دون ما قبله وبعده مع التساوي فلا بد من مرجح غير
القدرة والعلم **قال** وليست زائدة على الداعي والالزم التسلسل
او تعدد القدم **اقول** اختلف الناس هنا فذهب الاشعري
الى اثبات امر زائد على ذاته فدمج هو الارادة والمعتزلة
اختلفوا فقال ابو الحسين انما نفس الداعي وهو الذي اختار

المصنف وقال ابو علي وابوهاشم ان اراءه حادثة لاجل محل
وقالت الكرامية ان اراءه حادثة في ذاته والدليل على ما
اختاره المصنف ان اراءه لو كانت قديمة لزعم تعدد القدماء
والتالي باكل فالمقدم مثله ولو كانت حادثة في ذاته او في
محل لزعم التسلسل لان حدوث الاراء في وقت دون آخر
يستلزم ثبوت اراء مخصصة والكلام فيما كالكلام هنا
المسئلة الخامسة في انه تعالى سميع بصير **قال** والنفل في
على اتصافه بالادراك والعقل على استحالة الامرات **اقول**
انفق المسلمون كافة على انه مدرك واختلفوا في معناه
فالف في ذهب اليه ابو الحسين ان معناه علمه تعالى بالمسموعات
والمبصرات واثبت الاشعية وجاعة من المعترلة صفة
زايدة على العلم والدليل على كونه تعالى سميعا بصيرا السمع
فان الفراز في ذلك عليه واجماع المسلمين على ذلك اذا عرفت
هذا فنقول السمع والبصر في حقنا انما يكون بالان جسمانية
وكذا في غيرهما من الادراكات وهذا الشرط ممتنع في
حقه تعالى بالعقل فاما ان يرجع بالسمع والبصر الى ما ذهب
اليه ابو الحسين واما الى صفة زايدة غير معتقده الى الامرات
في حقه تعالى المسئلة السادسة في انه تعالى متكلم **قال**
وعن ميمه فدرته تدل على ثبوت الكلام والنفساني غير
معقول **اقول** ذهب المسلمون كافة الى انه تعالى متكلم
واختلفوا في معناه فعند المعتزلة انه تعالى او جرح و
واصوات في اجسام جمادية **قال** على المراد وقالت الاشاعرة
انه متكلم بمعنى انه قام بتراته معنى غير العلم والاراء

وغيرهما من الصفات تدل عليها العبارات وهو الكلام النفساني
وهو عند غيرهم ليس بامر ولا نهي ولا خير ولا غير ذلك من اساليب الكلام
والمصنف رحمه الله استدرك ثبوت الكلام بالمعنى الاول بما تقدم
كونه تعالى قادر على كل مقدور ولا شك في امكان خلق اصوات
في اجسام تدل على المراد وقد انتفعت المعنوية والاشاعرة على
امكان هذا الاكثر الاشاعرة اثبتوا معنى آخر والمعتزلة بقوا هذا
المعنى لانه غير معقول ان لا يعقل ثبوت معنى غير العلم ليس
بامر ولا نهي ولا خير ولا استخبار وهو فديع والتصديق موقوف
على التصور **قال** وانتفا الفصح عنه تعالى يدل على صرفة
اقول لما اثبت كونه تعالى متكلما وبين معناه شرع في بيان كونه
تعالى صادقا ونفعا نفعا للمسلمون عليه لا كمن لا يتمشي على اصول
الاشاعرة اما المعنوية فمنها المطلوب عندهم ظاهر الثبوت لان
الكذب فيجب بالضرورة والله تعالى منز عن الفجاء لانه تعالى
حكيم على ما ياتي فلا يصدر الكذب عنه تعالى المسئلة
السابعة في انه تعالى باق **قال** ووجوب الوجود يدل
على سر مدريته ونفي الزايد **اقول** تفق المشتون للصانع
تعالى على انه باق به او اختلفوا فذهب الاشعية الى انه باق
بما يفوق به وذهب اخرون الى انه باق لذاته وهو الحق
الذي اختاره المصنف والدليل على انه باق ما تقدم من بيان
وجوب وجوده لذاته وواجب الوجود لذاته يستحيل عليه
العدم والالكان ممكننا والاعتراض الذي يورده هنا وهو انه
يجوز ان يكون واجبا لذاته في وقت وممتنع في وقت آخر
يدل على سوره مع مودة لان ما هيته حينئذ بالنظر اليها

مجردة عن الوفتين تكون فاجلة لصفتي الوجود والعدم ولا
نعني بالممكن سوى ذلك واعلم ان هذا الدليل كما يدعى
وجوب البقاء يدل على اتبعا المعنى الذي اثبتته ابو الحسين الاشعري
لان وجوب الوجود يقتضي الاستغناء عن الغير فلو كان باقيا
بالبقاء كان محتاجا اليه فيكون ممكنا هذا خالف المسئلة
الثامنة في انه تعالى واحد **قال** والشريك **اقول** هذا
عطف على نفي الزايد ووجوب الوجود يدل على نفي الزايد ونفي
الشريك واعلم ان اكثر العقلا اتفقوا على انه تعالى واحد والدليل
على ذلك العقل والنقل اما العقل فما تقدم من وجوب وجوده
تعالى فانه يدل على وحدته لانه لو كان هناك واجب وجود
اخر لتشارك في مفهوم كون كل واحد منهما واجب الوجود
فاما ان يتميزا ولا والثاني يستلزم المكلوب وهو انتفاء
الشركة والاول يستلزم التركيب وهو باطل والا لكان كل
واحد منهما ممكنا فانه فرضنا واجبا هذا خالف واما النقل
فكلام المسئلة التاسعة في انه تعالى مخالف لغيره من الماهيات
قال والمثل **اقول** هذا عطف على نفي الزايد ايضا ووجوب
الوجود يدل على نفي الزايد ونفي الشريك ونفي المثل وهذا
مذهب اكثر العقلا وخالف فيه ابو هاشم فانه جعل ذاته
مساوية لغيرها من الذوات وانما تخالفها بحالة توجب احوالا
اربعة وهي الحيثية والعالمية والفادرية والوجودية وتلك
الحالة هي صفة الالهية وهذا المذهب لا شك في بطلانه
فان الاشياء المتساوية تتشارك في لوازمها فلو كانت
الذوات متساوية جاز انقلاب الفرع محرقا وبالعكس

وذلك باكل بالضرورة المسئلة العاشرة في انه تعالى غير مركب
قال والتركيب بمعانيه **اقول** هذا عطف على الزايد
بمعنى ان وجوب الوجود يقتضي نفي التركيب ايضا والدليل على
ذلك ان كل مركب فانه مقتفر الى اجزائه لتاخره وتعليله
بها وكل جزء من المركب فانه مغاير له وكل مقتفر الى الغير
ممكنا فلو كان الواجب تعالى مركبا كان ممكنا هذا خالف
بوجوب الوجود يقتضي نفي التركيب واعلم ان التركيب قد
يكون عفليا وهو التركيب من الجنس والعقل وقد يكون
خارجيا كتركيب الجسم من الماء والهواء والصورة وتركيبا لمفاهيم
من غيرها والجميع من غير الواجب تعالى لا اشتراك المركبات
في اقتفارها الى الاجزا فلا جنس له ولا فصل ولا غيرهما من الاجزا
العقلية والحسية المسئلة الحادية عشر في انه تعالى لا ضرر له
قال والضرر **اقول** هذا عطف على الزايد ايضا فان وجوب
الوجود يقتضي نفي الضرر لان الضرر يقال بحسب المشهور على
ما يعاقب غيره من الذوات على المحل والموضوع مع التباين بينهما
وواجب الوجود يستحيل عليه الحلول ولا ضرر له به
المعنى ويكفلوا بضاعا مساوية في القوة مما منع وقد ثبتا انه
تعالى لا مثله فلا مشاركة له في القوة تعالى المسئلة الثانية
عشر في انه تعالى ليس بمختير **قال** والمختير **اقول** هذا
عطف على الزايد ايضا فان وجوب الوجود يقتضي نفي المختير
عنه تعالى وهذا حكم متفق عليه بين اكثر العقلا وخالف
فيه المجسمة والدليل على ذلك انه لو كان مختيرا لم يكن
عن الاكوان الحادثة وكلما لا ينفك عن الحادث فهو حادث

وقد سبق تقرير ذلك وكل حادث ممكن فلا يكون واجبا
هنا خلف ويلزم من نفي التحين نفي الجسمانية المسئلة الثالثة
عشر في انه تعالى ليس بحال في غير **قال** والحلول اقول هذا محظ
على الزايد فان وجوب الوجود يقتضي كونه تعالى ليس حالاً في
غيره وهذا حكم متفق عليه بين اكثر العقلاء وخالف فيه
بعض النصارى القائلين بانه حال في المسيح وبعض الصوفية
القائلين بانه حال في ابناء العارفين وهذا المذهب لا شك
في سخافته لان المعقول من الحلول فيسام بوجوده بوجود آخر
على سبيل التبعية بشرك امتناع قيامه بذاته وهذا المعنى منتف
في حقه تعالى لاستلزامه الحاجة المستلزمة للامكان
المسئلة الرابعة عشر في نفي الاتحاد عنه تعالى **قال** والاتحاد
اقول هذا محظ على الزايد فان وجوب الوجود ينافي الاتحاد
لاننا قد بينا ان وجوب الوجود يستلزم الوحدة فلو اختلف
بغيره لكان ذلك الغير ممكناً فيكون الحكم الصاء في على
الممكن طاء فاعلى المتحد به فيكون الواجب ممكناً وايضا
فلو اختلف بغيره لكانا بعد الاتحاد اما ان يكونا موجودين
كما كان فلا اتحاد وان عدم احدهما فلا اتحاد
ايضا ويلزم عدم الواجب فيكون ممكناً هذا خلف
المسئلة الخامسة عشر في نفي الجهة عنه تعالى **قال**
والجهة اقول هذا حكم من الاحكام اللازمة لوجوب الوجود
وهو معطوف على الزايد وقد نازع فيه جميع الجسمانية بائنه
وهو الذي انه تعالى جسم في جهة واصحاب ابن عبد الله بن
كرام اختلفوا فقال محمد بن الميخاض انه تعالى في جهة

فوق العرش لا ندماء لها والبعد بينه وبين العرش ايضا غير متناه
وقال بعضهم البعد متناه وقال قوم منهم انه تعالى على العرش كما
تقوله الجسمانية وهذه المذاهب كلها باسرة لان كل ذي
جهة فهو مشترك اليه ومحل الاكوان الحادثة فيكون حادثا
فلا يكون واجبا المسئلة السادسة عشر في انه تعالى ليس
محملاً للحوادث **قال** وحلول الحوادث فيه **اقول**
وجوب الوجود ينافي حلول الحوادث فيه ذاته وهو معطوف
على الزايد وقد خالف فيه الكرامية والدليل على الامتناع ان
حدوث الحوادث فيه تعالى يدل على تغيره وانفعاله في ذاته
وذلك ينافي الوجوب وايضا فان مقتضى الحادث ان كان
ذاته كان ازلياً وان كان غيره كان الواجب مفقداً الى الغير وهو
محال ولانه ان كان صفة كمال استحالة خلوات ذات عنه وان لم
يكن استحالة انصاف الذات به المسئلة السابعة عشر في انه تعالى
غني **قال** والحاجة **اقول** وجوب الوجود ينافي الحاجة
وهو معطوف على الزايد وهذا الحكم ظاهر فان وجوب الوجود
يستدعي الاستغناء عن الغير في كل شيء فهو ينافي الحاجة
ولانه لو افتقر الى غيره لزم الدور لان ذلك الغير محتاج اليه
لامكانه لا يقال الدور غير لازم لان الواجب مستغنى في ذاته
وبعض صباه عن ذلك الغير وهذا الوجه يوثق في ذلك الغير
فاذا احتاج في جهة اخرى الى ذلك الغير انتفى الدور لان
نقول هذا بناء على ان صباه تعالى زائدة على الذات وهو باطل
لما سياتي وايضا فالدور لا يندرج لان ذلك الممكن بالجهة
التي توثق في الواجب تعالى صفة يكون محتاجاً اليه وحسين

محمد علي عبد الرحمن علي مول خنم

يلزم الدور المحال ولاز افتقار في ذاته يستلزم امكانه
وكذا في صفاته لاز غايته موقوفة على وجود تلك الصفة او
عدمها المتروكين على الغير فيكون ممكنا وهذا برهان على
الشيخ ابن سينا المسئلة الثامنة عشر في استحالة الالم واللذة
عليه تعالى **قال** والالم مكلفا واللذة المزاجية **اقول**
هذا ايضا عطف على الزايد فان وجوب الوجود يستلزم نفي اللذة
والالم واعلم ان اللذة والالم قد يكونان من توابع المزاج فان
اللذة من توابع اعتدال المزاج والالم من توابع سوا المزاج
وهذان المعنيان انما يصحان في حق الاجسام وقد ثبت بوجود
الوجود انه تعالى يستحيل ان يكون جسما فينتهيان عنه وقد
نعني بالالم ادراك المنايا وباللذة ادراك الملايح فالالم
منهرا المعنى منهى عنه لانه واجب الوجود لا مناي له واما اللذة
منهرا المعنى فقد اتفقوا لا وابل على ثبوتها لله تعالى لانه مدرك
لاكمل الموجودات اعني ذاته فيكون ملته او المصنف
رحمه الله كانه قد ارتضى هذا القول وهو من ذهب ابن تيمية وغيره
من المتكلمين الا ان اخلاف الملتزم عليه يستدعي الاخذ بالشعبي
المسئلة التاسعة عشر في نفي المعاني والاحوال والصفات الزايدة
في الاعيان **قال** والمعاني والاحوال والصفات الزايدة عينا
اقول في هذا الاشاعة الى الله تعالى معاني قايمه بذاته في القدرة
والعلم وغيرهما من الصفات تقتضي القادرية والعالمية
والحيية التي غير هاتين باي الصفات وابوهاش اثبت احوالا
غير معلومة لاكن تعلم الذات عليها وجماعة من المعتزلة
اثبتوا لله تعالى صفات زايدة على الذات وهذه المذاهب

خنا فلم تملك الف على

كلها ضعيفة لان وجوب الوجود يقتضي نفي هذه الامور
عن ذاته لانه تعالى يستحيل ان يتصف بصفة زايدة على ذاته
سواء جعلناها معنى او حالا او صفة غيرهما لان وجوب
الوجود يقتضي الاستغناء عن كل شئ ولا يقتضي كونه
قائما الى صفة القدرة ولا يفي كونه عالما الى صفة العلم
ولا غير ذلك من المعاني والاحوال وانما في الصفات الزايدة
عينا لانه تعالى موصوف بصفات الكمال لا بصفات النقص
نفس الذات في الحقيقه وان كانت مغايرة لها بالاعتبار
المسئلة العشرون في انه تعالى ليس بمري **قال** والرؤية
اقول وجوب الوجود يقتضي نفي الرؤية ايضا واعلم ان اكثر
العقلاء هموا الى امتناع رؤيته تعالى والمجسمة حوزوا
رؤيته لا اعتفاء هم انه تعالى جسم ولو اعتقدوا تجرد له
بحوزوا رؤيته عندهم والاشاعة خالفوا العقلاء كافة
هنا وزعموا انه تعالى مع تجرده تصح رؤيته والدليل على
امتناع الرؤية ان وجوب وجوده يقتضي تجرده ونفي الجهة
والحيية عنه فيقتضي الرؤية بالضرورة لان كل مبدء في
جمعة بشار اليه بانه هنا وهناك ويكون مقابلا او في
حكم المقابل ولما انتفى هذا المعنى عنه تعالى انتفى الرؤية
قال وسوال موسى لقومه **اقول** لما استدع على نفي الرؤية
شرع في الجواب عن احتجاج الاشاعة وفراحتهم بوجوه
اجاب المصنف عن الاول ان موسى عليه السلام سأل الرؤية ولو
كانت متبعة لم يصح منه السؤال والجواب ان السؤال كان من
موسى عليه السلام لقومه ليثبت لهم امتناع الرؤية لقوله تعالى

لن نؤمن لك حتى نرى الله جبهة باخذتم الصاعقة وقوله أفنهلكنا
بما فعل السبعين منا **قال** والنظر لا يدل على الروية مع قبوله
التأويل أقول تفيد الوجه الثاني لهم انه تعالى حكى عن اهل الجنة
النظر اليه فقال الذين همنا نحن والنظر المفرد بحرف اليه يفيد
الروية لانه حفيضة تغليب الحرفة نحو المطلوب التماسا
لرويته وهذا متعذر في حقه تعالى لا تنبأ الجهة عنه
فبغير المراء منه مجاز، وهو الروية التي هي معلول النظر الحفيضة
واستعمال لفك السبب في المستب من احسن وجوه المجاز
والجواب المنع من اراءة هذا المجاز فان النظر وان افترزه
حي والى لا يفيد الروية ولهذا يقال نظرت الى الهلال ولم اراه
واذا لم يتعين هذا المعنى للارادة امكن حمل الآية على غير، وهو
ان يقال ان الذي واحد الالا ويكون معنى فاعلم اي منتظره او
نقول ان المضاي هنا محذوف وتفسيره ان ثواب ربه لا يقال
الا نتظار سبب النعم والاية سيفت لبيان النعم لانا نقول
سبب الآية يدل على تقدم حال لاهل الثواب والعقاب
على استغفارهم في الجنة والنار بقوله وجوه يومئذناخرة
بدليل قوله تعالى وجوه يومئذ باسنة تكثر ان يفعل بها فافرة
فان في حال استغفار اهل النار في النار قد فعل بها فافرة ولا يفيد
للمنظر معنى واذا كان كذلك فانتظار النعمة بعد
البشارة بما لا يكون سببا للنعم بل سببا للفرح والسرور
ونظارة الوجه كمن يعلم وصول نفع اليه فيثابرة وقت فانه
يسر بذلك وان لم يحصل الوقت كما ان انتظار العقاب
بعد الانذار بوروءه يوجب النعم ويفتضي بيان الوجه

قال وتعليق الروية على استغفار الجبل المتحرك لا يدل على
الامكان أقول هذا جواب عن الوجه الثالث للشبهة وتفيد
احتجاجهم ان الله سبحانه وتعالى علق الروية في سؤال موسى على
استغفار الجبل والاستغفار ممكن لان كل جسم يسكنه ممكن
والمعلق على الممكن ممكن والجواب انه تعالى علق الروية على
الاستغفار لا مكلفا بل على استغفار الجبل حال حركته واستغفار الجبل
حال الحركة محال فلا يدل على امكان العلق **قال** واشتراك
المعلولات لا يدل على اشتراك العلل مع منع التعليل والخم
أقول هذا جواب عن شبهة الاشاعة من كبريى العقل استدلو
بها على جواز رويته وتفي بها ان الجسم والعرض قد اشتركا في
صفة الروية وهذا حكم مشترك يستدعي علة مشتركة
ولا اشتراك بينهما الا الحدوث او الوجود والحدوث لا يصلح
للعلة لانه مركب من فاعل وعرفي فيكون عرما فاعل ينو الا
الوجود بكل موجود تصح رويته والله تعالى موجود وهذا
الدليل ضعيف جدا لوجود الاول المنع من روية الجسم بل
الذي هو الوزن والضو لا غير التالي لا نسلم اشتراكهما في صفة
الروية فان روية الجوه مخالفة لروية العرض الثالث لا نسلم
ان الصفة ثبوتية بل هي امر عرمة لان جنس صفة الروية وهو
الامكان عرمة ولا يفتر عن العلة الرابع لا نسلم ان المعلول
المشترك يستدعي علة مشتركة فانه يجوز اشتراك العلل
المختلفة في المعلولات المتساوية الخامسة لا نسلم الخمس
في الحدوث والوجود وعدم العلم لا يدل على العدم مع انفس
نتبع بذكر فسم اخر وهو الامكان وجاز التعليل به وان

كان عزميا لان صحة الروية عزيمة الساء من لا نسل ان
الحروث لا يصلح للعلية وقد بينا ان صحة الروية عزيمة
عما اذا منع من كون الحروث عزميا لانه عبارة عن الوجود
والمسبوق بالغير لا المسبوق بالعدم السابع لم لا يجوز ان
تكون العلة في الوجود بشرط الامكان او بشرط الحروث
والشروط يجوز ان تكون عزيمة الثامن المنع من كون الوجود
مشتملا لان وجود كل شي نفس حقيقته ولو سلم كون الوجود
مشتملا لا كوجود الله تعالى مخالف لغيره من الموجودات
لانه نفس حقيقته ولا يلزم من كون بعض الماهيات علة
لشي كون ما يخالفه علة لذلك الشي التاسع المنع من وجود
الحكم عند وجود المفتض فانه جائز وجود مانع في حقه
اما غاياته او صفة من صفاته او قبول الحكم يتوقف على شرط
كالمقابلة هنا تمنع في حقه تعالى فلا يلزم وجود الحكم
فيه المسئلة الحادية والعشرون في باب الصفات **قال**
وعلى ثبوت الجود **اقول** هذا عطف على قوله على سبب مدركته
ان اذن وجوب الوجود يدل على سبب مدركته وعلى ثبوت الجود
واعلم ان الجود هو اداء ما ينبغي للمستفيد من غير استيعاضة
منه والله تعالى قد اداء الوجود الذي ينبغي للممكنات
من غير ان يستعاض منها شيئا من صفة حقيقته او اضافية
فهو جواد وجماعة الا وابل نفوا العرض عن الجواد وهو
باكل وسياتي بيانه في باب العدل **قال** والملك **اقول**
وجوب الوجود يدل على كونه تعالى ملكا لانه غني عن
الغير في ذاته وصفاته الحقيقية المكلفة والحقيقة

المستفاد

المستلزمة للاضافة وكل شي مقتفر اليه لان كل ما عدا
ممكنا مما اثاره بسببه وله ذات كل شي لانه مملوك له
مقتفر اليه في تحقوقه انه فيكون ملكا لان الملك هو المستجمع
لهذه الصفات الثلاث **قال** والتمام وجوبه **اقول** وجوب
الوجود يدل على كونه تعالى تاما ووجوب التمام اما كونه تاما بلان
واحد على ما سلب واجب من كل جهة بمنع تغيره وانفعاله
وتجده شي له بكل ما يشاء ان يكون له فهو حاصل له
بالفعال اما كونه جوف التمام بلان ما حصل لغيره من الكمالات
فهو منه مستبعد **قال** والحقيقة **اقول** وجوب الوجود
يدل على ثبوت الحقيقة له تعالى واعلم ان الحق يقال للثابت مطلقا
والثابت ايماء ويقال بحال القول والعقد بالنسبة الى المقول
والمعتقدا اكان مكابفا وهو الصاء واذلا كذا اعتبار
نسبة القول والعقد اليه والله تعالى واجب الثبوت والدوام
غير قابل للعدم والبطلان فذاته احو من كل حق وهو محقق
كل حقيقته **قال** والخيرية **اقول** وجوب الوجود
يدل على ثبوت وصف الخيرية لله تعالى لان الخيرية عبارة عن
الوجود والشيء عبارة عن عدم كمال الشي من حيث هو مستحق
له وواجب الوجود يستحيل ان يعدم عنه شي من الكمالات
ولا يتكفر اليه الشي بوجه من الوجود فهو خير محض
قال والحكمة **اقول** وجوب الوجود يقتضي وصف
الله تعالى بالحكمة لان الحكمة قد يعنى بها معرفة الاشياء
وقد يراد به صدور الشي على الوجه الاكمل ولاع في اكمل
من غير فانه تعالى هو حكيم بالمعنى الاول وايضا فان افعاله

تعالى في غاية الاحكام والا تفان ونهاية الكمال فهو
حكيم بالمعنى الثاني **قال** والتجني **اول** وجوب الوجود
يفتضي وصيه تعالى بانه جبار لا يجوز الوجود يقتضي
استثناء كل شئ اليه فهو جبار لا يجوز الوجود يقتضي
كالعادة بالصورة فهو جبار من حيث انه واجب الوجود
قال والفهر **اول** وجوب الوجود يقتضي وصيه تعالى
فما را بمعنى انه يفهر العدم بالوجود والتخصيل **قال**
والقيومية **اول** وصيه تعالى بكونه واجب الوجود يقتضي
وصيه بكونه فيوما بمعنى انه فاع بذاته ومفيع لغيره
لا يجوز الوجود يقتضي استثناء غير غيره وهو معنى
فيما به بذاته ويفتضي استثناء غير اليه وهو المعنى بكونه
مفيعا لغيره **قال** واما اليه والوجه والرحمة والقدم والكرم
والرضا والتكوين فراجع الى ما تقدم **اول** ذهب ابو الحسن
الاشعري الى ان اليد صفة ورا القدرة والوجه صفة مغايرة
للوجود وذهب عبد الله بن سعيد الى ان القدم صفة
مغايرة للبقاء وان الرحمة والكرم والرضى صفات
مغايرة للارادة واثبت جماعة من الخبيثة التكوينية
صفة مغايرة للقدرة والتخفين في هذه الصفات راجعة
الى ما تقدم **الفصل الثاني في افعاله**
وفيه مسائل المسئلة الاولى في اثبات الحسن والقيمين
قال الثالث في افعاله الفعل المنصف بالزائد اما حسن
او قبيح والحسن اربعة **اول** لما فرغ من اثباته تعالى وصفاته
شرع في بيان عدله وانه تعالى حكيم لا يفعل القبيح ولا يخل

بالواجب وما يتعلق به لك من المسائل وبدا بفسمة الفعل
الى الحسن والقبيح ويترى ان الحسن والقبح امران عقليان وهذا
حكم متفق عليه بين المعتزلة واما الاشاعرة فانه ذهبوا الى
ان الحسن والقبح انما يستنبأ من الشرع فكلمة امر الشارع
به فهو حسن وكلمة نهى عنه فهو قبيح ولولا الشرع لم يكن
حسن ولا قبح ولو امر الله تعالى بما نهى عنه لانقلب القبيح الى
الحسن والاويل ذهبوا الى ان من الاحكام ما هو حسن ومنها ما هو
قبيح بالنظر الى العقل العلي وقد شنع ابو الحسن على الاشاعرة
اشعرياً وذهب الى ان ما شنع به فهو حوا لا تتمش فواعداً لسلام
بارتكاب ما ذهب اليه الاشعري من جوار القبيح عليه تعالى
وتجوز اخلاله بالواجب وما اذرى كيف يمكن الجمع بين
المذهبين واعلم ان الفعل من التصورات الضرورية وقد حده
ابو الحسين بانه ما حدث عن فاع مع انه حد الفاع بان الذي
يصح ان يفعل وان لا يفعل فله من الدور على ان الفعل اعم من
النساء عن فاع وغيره انما عرفت هذا بما جعل الحوادث اما
ان لا يوصف بامر زائد على حدوثه وهو مثل حركة التناسخ
والنايم واما ان يوصف وهو فساد حسن وقبيح بالحسن ما
لا يتعلق بفعله نعم والقبيح بخلافه والحسن اما ان لا يكون
له وصف زائد على حسنه وهو المباح ويرسم بانه ما لا مدرج
فيه على الفعل والترك واما ان يكون له وصف زائد على حسنه
فاما ان يستحق المدرج بفعله والزم بتركه وهو الواجب او
يستحق المدرج بفعله ولا يتعلق بتركه وهو المنذور
او يستحق المدرج بتركه ولا يتعلق بفعله نعم وهو المكروه

اين كتاب سنين از كل محمد

بهذا نفع الحسن الى الاحكام الاربعة الواجب والمباح والمنذور
 والمكروه ومع الفبيح تبقي الاحكام الحسنة والفيحة
 خمسة **قال** وهما عقليان للعلم بحسن الاحسان وفيه
 الكلام من غير شرع اقول استدلال المصنف رحمه الله على ان الحسن والفح
 امران عقليان بوجوه هذا اولها وتغيره انا نعلم بالضرورة حسن
 بعض الاشياء وفيه بعضها من غير نظر الى شرع بان كل عاقل يحرم
 بحسن الاحسان ويبرح عليه وفيه الاساءة والظلم وينزع عليه
 وهذا حكم ضروري لا يقبل الشك وليس مستفاداً من الشرع
 لحكم النبي اعمه والمتحد به من غير اعتناء بالشرايع **قال**
 ولا تتعابها مكلفا لو ثبتا شرعا **اقول** هذا وجه ثان يدعى
 ان الحسن والفح عقليان وتغيره انما لو ثبتا شرعا لم يثبتا
 لا شرعا ولا عقلا والتالي باكل اجماعا بالمقدم مثله بيان
 الشكوية انما لو لم نعلم بحسن بعض الاشياء وفجها عقلا لم
 نحكم بفح الكذب مجاز وفوقه من الله تعالى الله عز وجل
 علوا كبيرا باء اخرنا في شي انه فيجب له نجرم بفجحه واذا
 اخرنا في شي انه حسن لم نجرم بحسنه لنجور الكذب ولجورنا
 ان دام ثابا فيجب وان ينمنا عن الحسن لا تتقيا حكمته تعالى
 على هذا التقدير **قال** ولما ان التناقض اقول الذي حكم لنا في
 تبين هذا الكلام انه لو لم يكن الحسن والفح عقليين لكان ان يقع
 التناقض في الحسن والفح بان يكون ما نتوهمه حسنا فيحكما
 وبالعكس فكان يجوز ان يكون هناك امر عكسيه تغتفر
 حسن مبرح من اسما اليهم وغم من احسن كما حصل لنا اعتقاد
 عكس ذلك ولما علم كل عاقل بطلان ذلك جزمنا باستناد

هذه الاحكام التي الفضايا العقلية لا التي الاوام والنواهي
 الشرعية ولا العادات **قال** وتجاوز التقاوت في العلوم
 لتفاوت التصورات **اقول** لما استدلال على مذهبه من اثبات
 الحسن والفح العقليين شرع في الجواب عن شبهة الاشاعرة
 وفراحت جوابه الاول لو كان العلم بفح بعض الاشياء
 وحسنها ضروريا لما وقع التقاوت بينه وبين العلم بزيادة
 الكل على الجز والتالي باكل بالوجدان بالمقدم مثله والشكوية
 ظاهرة لان العلوم الضرورية لا تتفاوت والجواب المنع
 من الملازمة بان العلوم الضرورية قد تتفاوت لوقوع التقاوت
 في التصورات بقوله وتجاوز التقاوت في العلوم الضرورية
 لتفاوت التصورات اشارة الى هذا الجواب **قال** فارتكاب
 اقل الفيحين مع امكان التخلل **اقول** هذا يصلح ان يكون
 جوابا عن شبهتين للشبهة احدهما فالو لو كان الكذب
 فيحما لكان الكذب المفتني لتخليص النبي من يد ظالم فيحما
 والتالي باكل لانه يحسن تخليص النبي عليه السلام بالمقدم مثله
 الثانية فالو لو كان الانسان لا كذب بن غدا بان حسن منه الصدق
 بايقا الوعد لزم حسن الكذب وان فيح كان الصدق فيحما
 فيحسن الكذب والجواب فيهما واحد ذلك لا تخليص النبي
 ارجح من الصدق فيكون تركه افيح من الكذب فيجب ارتكاب
 اذنا الفيحين وهو الكذب لاشتماله على المصلحة العظيمة
 الراجعة على الصدق وايضا يجب عليه ترك الكذب في غدا
 لانه اذا كذب في الغد فعل جهتا فيح وهو الغم على الكذب
 وبعله ووجهما واحدا من وجوه الحسن وهو الصدق واذا

ترك الكذب يكون فترك تنمية العزم والكذب
وهما وجهان حسن وفعال وجه واحد من وجوه الفصح وهو الكذب
وايضاً فذكر ممكن التخلص من الكذب في الصورة الاولى بان يصعد
التورية او ياتي بصورة الاخبار والكذب من غير قصد
اليه ولا جهة الحسن في التخلص وهي غير متفكة عنه
وجهة الفصح هي الكذب وهي غير متفكة عنه فها هو حسن
لم ينقلب فيمحو كذا ما هو فيج لم ينقلب حسناً **قال**
والجبر باطل افول هذا جواب عن شبهة اخرى لهم وهي انهم قالوا
الجبر حق فينتهي الحسن والفصح العقلان والملازمة ظاهرة
ويبان صدق المقدم ما ياتي والجواب المعنى في الصغرى
وسياتي البحث فيما المسئلة الثانية في انه تعالى لا يفعل الفبيح
ولا يخل بالواجب **قال** واستغناؤه وعلمه يدل على انها
الفصح عن فعله تعالى **اقول** اختلف الناس هنا فقالت
المعتزلة انه تعالى لا يفعل فيمحو ولا يخل بالواجب ونارع الاشعية
في ذلك واستندوا الفبيح اليه تعالى الله عن ذلك والذليل
عاماً اختاره المعتزلة ان له داعياً الى فعل الحسن وليس له
صانع عنه وله صانع عن فعل الفبيح وليس له داعياً اليه وهو
فادر على كل مفذور ومع وجود القدرة والاعمال يجب الفعل
وانما افلأ ذلك لانه تعالى غني يستحيل عليه الحاجة وهو
عالم بحسن الحسن وفتح الفبيح ومن العلوم بالضرورة ان
العالم بالفبيح الغني عنه لا يصدر عنه وان العالم بالحسن
الفادر عليه ان اخلا من جهات المفسدة فانه يوجده ويحيره
ان العمل بالنظر الى انه ممكن وواجب بالنظر الى علته وكل

ممكن

ممكن معتبر الى فادر فان علته انما انت بواسطة القدرة
والداعي فاذا وجد فقدرت السبب وعند تمام السبب يجب وجود
الفعال وايضاً لو جاز منه فعل الفبيح او الاخلاق بالواجب لا يقع
الوثوق بوعده ووعيد كما مكان تكبر والكذب عليه
ولجاز منه اظهار المعجزة من يد الكاذب وذلك يفضي الى الشك
في قول الانبياء ويمتنع الاستدلال بالمعجزة عليه المسئلة الثالثة
في انه تعالى فادر على الفبيح **قال** مع قدرته عليه لجميع النسبة
ولا ينافي الامتناع الا حق افول ذهب العلماء كافة الى انه تعالى
فادر على الفبيح الا النظام والذليل على ذلك اننا فينا نسبة
عموم قدرته الى الامكانيات والفبيح منها فيكون منه راجحاً
تحت قدرته تعالى احتج بان وفوعه منه يدل على الجهل والحاجة
وهما متبعا في حقه تعالى والجواب ان الامتناع هنا بالنظر
الى الحكمة وهو امتناع لا حق لا يوثق في الامكان الا صلي
ولهذا عطف المحقق رحمه الله الاستدلال عامراً بالجواب
عن الشبهة التي له وان لم يذكرها صراحة المسئلة الرابعة في انه
تعالى يفعل لغرض **قال** ونفي الغرض يستلزم العبث ولا يلزم
عوده اليه **اقول** اختلفت الناس هنا فذهبت المعتزلة الى
انه تعالى يفعل لغرض ولا يفعل شيئا غير فائدة وذهبت الاشعية
الى ان افعاله تعالى يستحيل تعليلها بالافراس والمفاسد
والذليل على ما ذهب المعتزلة ان كل فعل لا يفعل لغرض فانه عبث
والعبث فبيح والله تعالى يستحيل منه فعل الفبيح احتج
المخالف بان كل فاعل لغرض وفصد فانه نافعة انه مستكمل
بذلك الغرض والله تعالى يستحيل عليه التفريط والجواب

التفصير انما يلزم لو عاء الغرض والنيح اليه اما اذا كان النفع
عائده الي غيره فلا كما نفعل انه تعالى يخلق العالم لنفعهم المسئلة
الخامسة في انه تعالى يريد الطاعات ويكره المعاصي **قال**
وارادة الفبيح فيحة وكفى ترك اراءه الحسن وللامر والنهي
اقول مذهب المعتزلة انه تعالى يريد الطاعات من المؤمن والكافر
سواء وقعت اولا ويكره المعاصي سواء وقعت اولا وفالت الاشاعة
كلها هو واقع وهو مراد سواء كان طاعة او معصية والذليل
عما مذهب اليه المعتزلة وجهان الاول انه تعالى حكيم لا يفعل
الفبيح على ما تقدم وكما ان فعل الفبيح فيح بكذا اراءه فيحة
وكما ان ترك الحسن فيح بكذا اراءه تركه الثاني انه تعالى
امر بالطاعات ونهى عن المعاصي والحكيم انما يامر بما يريه لا بما
يكرهه وينهى عما يكرهه لا عما يريه فلو كانت الطاعة
من الكافر مكروهة لله تعالى لما امر بها ولو كانت المعصية
مرادة لله تعالى لما نهى عنها وكان الكافر مكيبا بكمه وعدم
ايمانه لانه يفعل ما اراءه الله تعالى منه وهو المعصية وامتنع
عما يكرهه وذلك باكل قطع **قال** وبعض الافعال مستندة
اليها والمغلوبيه غير لازمة والعلم نافع **اقول** لما فرغ من
الاستدلال شرعيه في ابطال حجج الخصم وهي ثلثه الاول قالوا الله تعالى
فاعل كل موجود فتكون القبايح مستندة اليه بآراءه
والجواب ما ياتي من كون بعض الافعال مستندة اليها الثانية ان
الله تعالى لو اراد من الكافر الطاعة والكافر لترك المعصية وكان
الواقع مراد الكافر لزم ان يكون الله تعالى مغلوبا من يرفع
مراده من المرادين هو الغالب والجواب ان هذا غير لازم لان الله تعالى

انما يريد الطاعة من العبد على سبيل الاختيار وهو انما يتحقق بآراءه
المكلف ولو اراد الله تعالى ايقاع الطاعة من الكافر مكلفا سواء
كان عن اختيار او اجبار لو وقعت الثالثة قالوا كل ما علم الله تعالى
وفوعه وجب وما علم عدمه امتنع فاذا علم عدم وفوع الطاعة
من الكافر استحالة اراءه منها والآلة ان من الله ما يمتنع وجوده
والجواب ان العلم نافع لا يوثق في امكان الفعل وقد مر تقرير
ذلك المسئلة السادسة في اننا باعلون **قال** والضروة
فاضية باستثناء افعالنا اليها **اقول** اختلاف العقلاء هنا
والزبد مذهب اليه المعتزلة ان العبد باعل لا يفعل نفسه واختلوا
بقول ابو الحسن ان العلم بذلك ضروري وهو الحق الذي في هبة
اليه المصنف رحمه الله وقال اخرون انه استدلاله واما جمع بين
صعوبان فانه قال ان الله تعالى هو الموجد لا يفعل العبد واذا ثبت
اليه على سبيل المجاز فاذا قيل فلان صلى وطاع كان بمنزلة قولنا
طاع وسمر وقال ضار بن عمرو البخاري وحقق الفراء وابو الحسن
الاشعري ان الله تعالى هو المحدث لها والعبد مكاتب ولم
يجعل القدرة العبدية في الفعل بل القدرة والمقدور واقعان
بقدره الله تعالى وهذا الاقتران هو الكسب وقسم الفناض
الكسب باذات الفعل وافعة بقدرة الله تعالى وكونه طاعة
ومعصية صفتان وافعتان بقدرة العبد وقال ابو اسحق الاسعري
من الاشاعرة ان الفعل واقع بجموع القدرتين والمصنف التمسك
بالضروة ها هنا فانا نعلم بالضروة البرق بين حركة
الحيو ان اختيارا وبين حركة الهابك ومنشأ البرق هو اقتران
القدرة في احد الفعلين وعدمه في الآخر **قال** والوجوب

الدرج لا ينافي القدرة كالواجب **أول** لما فرغ من تقرير المذهب
شعر في الجواب عن شبهة الخصم وتقرير الشبهة الأولى أن
صدور الفعل من المكلف ما لا يفارن تجوز لا صدوره أو امتناع
لا صدوره والثاني يستلزم الجبر والاول اما ان يترجح منه الصدور
على لا صدور لم يترجح او لا لم يترجح والثاني يلزم منه ترجيح احد
طريقتي الممكن من غير مرجح وهو محال والاول يستلزم التسلسل
او الانتهاء ما يجب معه الترجيح وهو يناهز التفسير ويستلزم
الجبر والجواب ان الفعل بالنظر الى قدرته العبر ممكن وواجب
بالنظر الى رعايته وذلك لا يستلزم الجبر فان كل فاء يجب عنه
الاثر عنده وجود الداعي كما في حق الواجب تعالى فان هذا الدليل
فما في حقه تعالى ووجه التخلص ما ذكرناه على ان هذا غير
مسموع من اكثرهم حيث جوزوا من الفاء ترجيح احد مفعولي
على الاخر من غير مرجح وبه اجابوا عن شبهة التي اوردتها الفلاسفة
عليهم فيما ادرى لم كان الجواب مسموعا هناك ولم يكن مسموعا
هنا **قال** والايحاء لا يستلزم العلم الامع اقتران الفصد
بيكفي الاجمال اقول هذا الجواب عن شبهة اخرى لهم وتقريرها
ان العبد لو كان موجزا لا يعال نفسه لكان عالما بما والتالي باكل
بالمقدم مثله والشرطية باكله وبيان بطلان الثاني ان حال
الحركة تفعل حركات جزئية لا تعقلها وانما تفصد الحركة
المنتهي وان لم تفصد جزيات تلك الحركة والجواب
ان الايحاء لا يستلزم العلم فان الفاعل قد يصدر عنه مجرد الطبع
كالاحراق الصاء عن النار من غير علم فلا يلزم من نفي العلم
نفي الايحاء نعم الايحاء مع الفصد يستلزم العلم لكن العلم

الاجمالي كاف فيه وهو حا طين الحركات الجزئية بين
المبدأ والمنتهي **قال** ومع الاجتماع يقع مرأى تعالى **أول**
هذا جواب عن شبهة اخرى لهم وتقريرها ان العبد لو كان
فما مرأى على الفعل لزم اجتماع فاء رين على مفذور واحد
والثاني باكل ما لمقدم مثله ببيان الشرطية انه تعالى فاء وعلى
كل مفذور فلو كان العبد فاء راعا على شي لا جمعت فاء رقه
وقدرة الله تعالى عليه واما بطلان الثاني فلانه لو اراد الله تعالى
ايحاءه واراثة العبد اعرامه فان وقع المرأى ان اوعر ما لزم
اجتماع النفيطين وان وقع مرأى احد هاء وان الاخر لزم
الترجيح من غير مرجح والجواب ان نقول يقع مرأى الله
تعالى لان قدرته اقوى من قدرة العبد وهذا هو المرجح وهذا
الدليل اخذه بعض الاشاعرة من الدليل الذي استدل به
المتكلمون على الوحدانية وهناك يتمشى لتساوي قدرتي
الالهين المبر وضمنا ما هنا فلا **قال** والحدوث
اعتباري **أول** هذا جواب عن شبهة اخرى ذكرها فرما
الاشاعرة وهي ان الفاعل يجب ان يخالف فعله في الجهة التي
بما يتعلق بفعله وهو الحدوث ونحو محدثون فلا يجوز ان
تفعل الحدوث وتقرير الجواب ان الفاعل لا يوثر الحدوث
لانه امر اعتباري ليس بنزاي على الذات والالزم التسلسل
وانما يوثر في الماهية وهي مغايرة له **قال** وامتناع
الجسم بغيره اقول هذا جواب عن شبهة اخرى لهم وهي ان
لو كنا باعلا في الاحداث لصح ما احداث الجسم
لوجود العلة المصححة للتعلم وهو الحدوث والجواب

ان الجسم يمنع صدوره عنا لاجل الحروف حتى يلزم
تعميم الامتناع بل انما امتنع صدوره عنا لانا اجسام والجسم
لا يوشى في الجسم على ما **قال** ونعززالمتماثلة في بعض
الافعال لتعززالاحاطة **اقول** هذا جواب عن شبهة اخرى
ذكرها في ما وقع وهي اننا لو كنا باعطين لصح ما ان يفعل مثل
ما فعلناه او لا من كل جهة لوجوء القدرة والعلم والنسالي
بالكل والمقدم مثله وبيان بطلان الثاني اننا لا نقدر على ان
نكتسب في الزمان الثاني مثل ما كتبنا في الزمان الاول
من كل وجه بل لابد من تفاوت بينهما في وضع الحروف
ومفاهيمها وتغير الجواب ان بعض الافعال تصدر عنا في
الزمان الثاني مثل ما صدرت عنا في الزمان الاول مثل كثير
من الحركات والافعال بعضها نتعذر علينا فيه بل لا
لا لانه ممنوع ولا كذا لعدم الاحاطة الكلية بما فعلناه
او لا لاجل مفاهيم الحروف انما نضبطها لم يصدر عنا مثلهما
الا على سبيل الاتفاق **قال** ولا نسبة في الجني به من فعلنا
وفعله تعالى اقول هذا جواب عن شبهة اخرى لضعفها
لو كان العبد باعلا الايمان لكان بعض افعال العبد خيرا
من فعله تعالى لان الايمان خير من القدرة والخيار من الثاني
بالكل بالاجتماع والمقدم مثله والجواب ان نسبة الجني به
هنا متنبه لانه ان عنيتم بان الايمان خير انه انفع
فليس كذلك لان الايمان انما هو فعل شاق مضى
على البدن ليس فيه خير عاجل وان عنيتم به انه خير لانه
فيه من استحقاق المرح والثواب به بخلاف

القدرة والخيار فحينئذ لا يكون الايمان خيرا بنفسه وانما الخير هو ما يودي اليه
الايمان من فعل الله تعالى بالعبد وهو المرح والثواب وحينئذ يكون المرح والثواب
به خيرا وانفع للعبد من القدرة والخيار لكن ذلك من فعله تعالى واعلم ان هذه الشبهة
حبا وانما اوردناها لانه في بعض النسخ اورد هذه الشبهة على من اربى عمره فاذعن
والتم بالجبر لا جملها **قال** والشكر على مقدمات الايمان **اقول** هذا جواب عن شبهة اخرى
لهم في الحركات العبد فاعلا للايمان لما وجب علينا شكر الله تعالى عليه والتالي اطل بالاجماع
فالمقدم مثله والشبهة طاهرة فانه لا يجزى منا شكره تعالى فعلنا والحواس ان الشكر ليس
على فعل الايمان بل على مقدماته ونعمه ايضا اياه وتكثيرنا منه وصورنا سبابه والافعال على سبيل
قال والسبع شاول ومعارض مثله والبرج فعلنا **اقول** هذا جواب عن الشبهة النقلة بطريق
اجل في غيرهم انهم قالوا قد ورد في الكتاب العزيز ما يدل على الجبر كقوله نعم الله خالق كل شيء
والله خلقكم وما يعلمون حكم الله على قلوبهم ومن ذلك الله ان يضلهم يجعل صدره ضيقا حرا والحوا
ان هذه الايات متناهية فذكر العلماء ما اوردنا في كتبهم وايضا في معارضته بمثلهما وقد مضى
امحانا على عشرة اوجه لندله على اضافته العقل الى العبد كقوله تعالى فويل للذين
يكفون الكتاب ما يدريهم ان ينبعون الا الظن حتى يعفوا ما بانفسهم بسولت لكم انفسكم وطوعت
له نفسه من يعمل ما يحب به كل امرى بما كسبت ربه من كل نفس بما كسبت ربه ما كان في علمكم من
سلطان الا ان دعوتكم فاستجبتم لها خيرا الثاني الايات الدالة على مدح المؤمنين على الايمان
وذم الكافرين على الكفر والوعيد والوعيد كقوله نعم اليوم نجزي كل نفس بما كسبت اليوم نجزون بما
كنتم تعملون ما يرهم الله وفي ذلك وازدة وزرا حتى لا يفي ما يفتي من جزون لاما كنتم
تعملون من جاء بالحسنة فله عشر امثالها ومن اعرض عن ذكرى اولئك الذين استشهدوا لحيوة الدنيا ان
الذين كفروا بعد ما اياهم الثالث الايات الدالة على من افعالهم من ماله لافعالنا في التقاوت والاختلاف
فانظروا لقوله تعالى من في خلق الرحمن من تفاوت الذي اوصى كل شئ خلقه والكفر ليس بكذا
الظلم وما خلقنا السماء والارض وما بينهما الا بالحق ان الله لا يظلم شعرا ذرة وما ربك بظلام
العبيد وما ظلمناكم لا ظلم اليوم ولا يظلمون فبذلك الرابع الايات الدالة على ذم العباد على الكفر والمعاصي
والنوع على ذلك كقوله نعم كيف تكفرون بالله وما منع الناس ان يؤمنوا اذ جاءهم الهدى ما ذلهم
لو آمنوا وامنعوا ان لا يتخذوا لهم من التذكرة مع من لم يلبسون الحف بالباطل لم يصدون عن

سبيل الله الخاسر لا بالمال على التهديد والنجس كقولنا فليكن من شاء فليكنكم علما شتم
لمن شاء منكم ان تقدم او يتاخر من شاء ذكره من شاء اتخذ الى ربه سبيلا فمن شاء اتخذ الى ربه ما يشاء
الذين اشركوا الوشاء الله ما اشركنا ولا اياؤنا ولا الوشاء الرحمن ما عبدنا هم السامعون الايات الدالة على المساء
الى الافعال قبل فواتها كقولنا تعالى وساروا الى مفقرة من ربكم اجيبوا داعي الله الساجدين لله والذين
احسن ما اتى اليكم وايضا الى ربكم الساجدين الايات التي حشا الله فيها على الاستغناء وشيئا للظن
كقولنا تعالى يا ايها الذين آمنوا لا تتعبدوا للشمس والنبطان الرحيم يستعبدوا بالله ولا يرون انهم يقسمون
كل عام مرة او مرتين ثم لا يتوبون ولا هم يذكرون ولولا ان يكون الناس متواعدة ولو بسط الله الرزق
لعباده فيما رحمت من اللذات لفسدتهم ان الصلوة تنهى عن الفحشاء والمنكر اللذان الايات الدالة على استغناء
الانبياء ربنا ظلمنا انفسا سجايا ان كنت من الظالمين ربنا انى ظلمت نفسي رب انى اعوذ بك ان اسالك
ما ليس به علم التاسع الايات الدالة على اعتراف الكفار والعصاة بنسبة الكفر اليهم كقولنا تعالى ولو ترى
اذ الظالمون موقوفون عند ربهم الى قوله بل كنتم مجرمين وقوله ما سئلكم في سبنا الا ان تكونوا
كلما اتى فيها فخرج العاشر الايات الدالة على التحذير والامتناع على الكفر والمعصية وطلب الرجوع كقولنا
وهم يصطرون فيها ربنا احزننا من اربابنا جحوت ولو ترى اذ المجرمون ناكسوا رؤسهم ويقولون
ترى العذاب لوان لا نذكره الى غير ذلك من الايات الكثيرة وهي معارضة بما ذكره على ان الترجيع معناه لان
التكليف ما يتم باضافته الى الفعل والنبأ وكذا الوعد والوعيد والتحذير فالامتناع ما يطول المص في هذه
المسئلة لانها من الامهات **المسئلة السابعة** في المتولد قاله ومن المخرج والدم على المتولد يقتضي العلم ايضا
النبا **اقول** الافعال عظيم الى المباشرة والمتولد والحق في الاول هو الحادث ابتداء بالقدرة في عملها
والثاني هو الحادث الذي يقع بحسب فعل اخر كالحركة الصادرة عن الاعتقاد وهي من السبب الى العمل
سواء كان الثاني حادثا في عمل القدرة او في عملها والثالث ما يقع لا محالة بالاول فمختص بالثاني
مختص به والثاني مشترك في العلم ان الناس يختلفون في المتولد هل يقع من انهم لا يجبهون المعتزلة على انه
من فعلنا كما يباين ما يجرانه لا فعل للمعبد الا الارادة وما عداها من الحوادث فهي واقعة بطبع المحل
والانسان عند حركته في القلب توجد فيه الارادة وما عداها يصنع الى طبع المحل وقال اخر ذوق لا عقل
للمعبد الا الفكر وقال ابو حنيفة النظام ان فعل الانسان هي الحركة الحادثة فيه بحسب ما لا انسان عنده
هو من سبب الجمل والارادات حركات القلوب واليوجد منفصل عن الجمل كالكاتب وغيره فانه
من فعله نعم بطبع المحل وقال ثمانية ان فعل الانسان هو ما يجد في فعل قدرته فاما ما يتعدى الى فعله

مفوضا

وهو حادث لا يحدث له وقيل لا فاعلى له وقالت لا شريك له المتولد من فعله نعم والجمل هو من
التجاو في هذا المقام الى الضرورة فان العلم استناد المتولد الى المباشرة كالكاتب والحركات وغيرها
من الصانع وبحسب ما مدح الفاعل وقوله كافي المباشرة والمص استدل بحسن المدح والذم على العلم
بانافا علون المتولد لا على لان الضرورية لا يجوز الاستدلال على كونها ضرورية واذا لم يكن هذا
الحكم ضروريا وجاع من الحق له ذهب الى انه كسبي استدلالا بحسن المدح والذم عليه فلهذا لم يرد
حسن المدح والذم مشروطا بالعلم بالاستناد الى المباشرة فلو جاز الاستناد الى المباشرة فاستدلاله لزم الدور
قال والوجوب اختيار السبب لا حق **اقول** هذا جواب عن اشكال يورد هنا وهو ان يقال ان المتولد
لا يقع بقدرتنا لان المقدور هو الذي يصح وجوده وعدمه عن القادر وهذا المعنى ينفي في المتولد
لان عند اختيار السبب السبب لا يقع بالقدرة الصحيحة والجواب ان الوجوب في المصيب اختيار
المصيب لا في ان الفعل بحسب وجود القدرة والذم في القاء المصيب لا في الاخرى **اقول** هذا جواب عن شبهة طرقت
الامكان الذي والقدرة فكذلك هنا **قال** والذم في القاء المصيب لا في الاخرى **اقول** هذا جواب عن شبهة طرقت
ان المدح والذم لا يدل لان العلم بالاستناد الى المباشرة فاستدلاله لزم الدور وان علمنا استناده الى غيرنا
فانما نعلم من ان المصيب في النار اذا اضرقت بها وان كان المحرق هو الله تعالى والجواب ان الذم هنا على الاقار
لا على الاخران فان الاخران من الله تعالى عند الاقار ومن المصيب لا من الله تعالى عند الاقار ومن الله تعالى عند الاقار
الامارات وعدم انتفاضها في غير زمان الانبياء ووجوب الذم في المصيب لا في الاخرى **اقول** هذا جواب عن شبهة طرقت
يلزم من الذم ان كان الوقوع غير مستند اليه **المسئلة الثامنة** في القضاء والقدر **قال** والقضاء والقدر
اريد بهما خلق الفعل لزم الحال والارادة في الجواب خاصة او الاملا مع مطلقا وقد يباين المصيبين
الله عليه وعلى اولاده في حديثه **اقول** بطلان القضاء على الحق والارادة قال الله نعم ففعلهم سبع
في يومين اي خلقهم واهبهم وعلى الحكم والاحكام فيكون انهم ونفى ربك ان لا تعبدوا الا الله او لا تعبدوا
الاعلام والاصار كقولهم وقضينا اليك ان لا تعبدوا الا الله والاحكام فيكون انهم ونفى ربك ان لا تعبدوا الا الله او لا تعبدوا
فيها اقواما وكذا كقول الشاعر واعلم بان ذلك لا يقدور في الصحف الا على ما كان منطوقا والبيان كقولهم لا
الامر بغيرها من الغائبين اي بينا واجز بان ذلك الامر هذا انتم في اللغو ما تقي بقلوبكم انتم في اعمال العباد
وقد روي ان اردت به الحق والاحكام فيكون انهم ونفى ربك ان لا تعبدوا الا الله او لا تعبدوا
خليفة وان غنى انهم بينا ركبها ونعم انهم سيفعلون ما يفعلون فقد كذب لك اجمع في المخرج المحفوظ وبينه
للا كثر هذا المعنى لا يخرج من الحقين للاجتماع على جوب القضاء الله نعم وقدره ولا يجوز الجواب الكفر

مفوضا

واجب الطاعة الواجب تعالى والنبى عليه السلام والامام والسيد
والوالد والمنع ومخرج البواقي وشركنا الا بترانا ان اراءه هو
انما تكون تكليفاً الم يسبفه غيره ان اراءه ما اراءه ولهذا
لا يسمى الوالد مكلفاً بام الصلاة ولده لسبب اراءه الله تعالى
لها منه والمشفقة لابد من اعتبارها ليتحقق المحذور اداء التكليف
ما حوء من الكلفة وشركنا الاعلام لان المكلف اذا علم يعلم
اراءه المكلف بالفعل لم يكن مكلفاً اذ عرفت هذا فنقول
التكليف حسن لان الله تعالى فعله والله تعالى لا يفعل الفبيح
ووجه حسنه اشتماله على مصلحة لا تحصل بدونه وهو التعريض
لمنافع عظيمة لا تحصل بدونه التكليف لان التكليف ان لم
يكن لغرض كان عبثاً وهو محال وان كان لغرض كان عابثاً
ان لم يكن لغرض المحال وان كان الى غير ما كان الى غير المكلف
كان في محال وان كان الى المكلف كان حصوله ممكناً بدونه
التكليف لان التعريض وان لم يكن كان لنفع انتفع به التكليف
من علم الله كبره وان كان التعريض هو المكلف اذ عرفت
هذا فنقول الغرض من التكليف هو التعريض لمنفعة عظيمة
لانه تعريض للشواب وللثواب منافع عظيمة خالصة دائمة
واصله مع التعظيم والمدح ولا شك ان التعظيم انما يحسن
للمستحق له ولهذا يفتح منافع التعظيم الاطعالم والارذال كتعظيم
العلماء وانما يستحق التعظيم بواسطة الافعال الحسنة
وهي الطاعات ومعنى قولنا ان التكليف تعريض للشواب
ان المكلف جعل المكلف على الصفات التي يمكنه الوصول
الى الشواب وبعثه على ما به يصلو على انه سبب وصوله اليه

جدد الجرح ثم التعاوي والمعاوضات
واشكر بما كل **اقول** هذه اراءات على ما اختاره المصنف
الاول ان التكليف للنفع يتنزل منزلة من جرح غي، ثم عاواه
كلنا للدوا وكما ان ذلك فيجب فكذلك التكليف الثاني ان
التكليف كلنا للنفع يتنزل منزلة المعاوضات كاليسوع
والاجارات وغيرها ولا شك ان المعاوضات تفتقر الى رضا
المتعاوضين حتى ان من عاوض بغير اذن صاحبه فعل في محال
والتكليف عندكم لا يشترط فيه رضا المكلف الثالث
لم لا يجوز ان يكون التكليف شكر النعم السابقه والجواب
عن الاول بالبر من وجهين احدهما ان الجرح مضرة والتكليف
نفسه ليس مضرة وانما المشقة في الافعال التي يتسببها
التكليف الثاني ان الجرح والتعاوي انزال مضرة لا غرض فيه الا
التخلص من تلك المضرة بخلاف التكليف وعن الثاني ان
المراعات تعتمد في المعاوضات لا خلاف اغراض الناس
في التعامل جنساً ووصفاً اما ان المكلف هناك معاوضة
وبلغ النفع جداً يكون غاية ما يطلبه العفلا لم تختلف العفلا
في اختيار المشقة بسببه حتى ان العفلا يسعون المتنع منه
وعن الثالث ان الشكر لا يشترط فيه المشقة والله تعالى
فأمر عاين الله صفة المشقة عن هذه الافعال بل لو كان التكليف
شكر الرمح العبث في صفة المشقة ولا نطلب الفعل الشاق
شكر اخرج النعمة عن كونها نعمة **قال** وكان النوع يحتاج
الى التعاضد المستلزم للسنة النافع استعمالها في الرياضة
وامامة النخبة في الامور العالية وتذكر الانذار المستلزمه

لا فائدة العدل مع زيادة الاجر والثواب اقول لما ذكر المصنف
رحمه الله حسن التكليف على رأي المتكلمين شرع في كبريق
الاسلاميين من العلامات في بدايت ذكر الحاجة الى التكليف
ثم ذكر ما فعه الربوبية والاخروية وتخفيفه ان يقول ان الله
تعالى خلق الانسان مدني بالطبع لا كغير من الحيوانات لا يمكن
ان يتفكر اشخاصه ولا يحصل لهم كما لا يتبع الا بالتعاقد والتعاون
لان الاغذية والملبوسات امور صناعية يحتاج كل منهم الى
صاحبه في عمل يستعين به عن عمله حتى يتكامل بالاحتياج
اليه واجتماعهم مع تباين شهواتهم وتغاير امزجتهم واختلاف
قواهم المقتضية للافعال الصادقة عنهم من جهة التنازع والفساد
ووفوع الفتن فوجب وضع قانون وسنة عادلة يتعاضد لوزن
بها فيما بينهم ثم تلك السنة لو استندوا بضعها اليهم لزم المخدور
فوجب استئناءها الى شخص متميز عنهم بكمال قواه واستحقاقه
للا نفياء اليه والطاعة له وذلك انما يكون بميزات
تدل على انما من عند الله تعالى ثم من المعلوم تقاوت اشخاص الناس
في قول الخي والشي والردايل والنقصان والبضايل بحسب اختلاف
امزجتهم وهيات نفوسهم فوجب ان يكون هذا الشارع
مويدا لا يعجز عن احكام شي يعنه في جمهور الناس بعضهم
باله هاز وبعضهم بالوعظ وبعضهم بتأليب القلب وبعضهم
بالزجر والقتال ولما كان النبي لا يتفوق في كل زمان وجب ان ينفذ
السنن المشروعة التي وقت اضطلاعها واقتضاها الحكمة
الالهية تجديدها في ما جمع ضل عليه العبادات المذكورة
لصاحب الشرع وكررت عليه حتى يستحكم التذكير

بالكثير

بالتكرير فيحصل لهم من تلقا الاوامر والنواهي الالهية منافع
ثلاثة احدها رباطة النفس باعتبار الامساك عن الشهوات
ومنعها عن القوة الغضبية المذكورة لصفا القوة العقلية الثانية
تعود النفس النظرية في الامور الالهية والمكاتب العالية وحوال
المعاش والتفكير في ملكوت الله تعالى وكيفيه صفاته
واسمايه وتخفيف فيض الموحى عنه تعالى من سلسلة في
التي تيب الزيادة اقتضاء الحكمة الالهية بالبراهين الفطرية
الخالقة عن المغالطة الثالثة بذكرهم ما وعدهم الشارع من
الخير والشر الاخر وبين حيث يتحقق النظام المفتوح للتعاقد
والتي اقرت زاء الله تعالى لمستعجل الشرايع الاجر والثواب
في الاخرة فمعرفة مصالح التكليف عند الاوائل **قال** وواجب
لزجره عن القبائح اقول هذا من مذهب المعتزلة وانكرت الاشاعرة
ذلك والدليل على وجوب التكليف انه لو لم يكلف الله تعالى
من كملت شرايك التكليف فيه لكان مغريا بالفيح والتالي
بالحل لفيحه فالمفرد مثله بيان الشريعة ان الله تعالى اكمل
عقل الانسان وجعل فيه ميلا الى الفتيح وشهوة له ونفورا
عن الحسن فلو لم يفتقر في عقله وجوب الواجب وفتح الفتيح
والمواخاة على الاخلاق بالواجب وميل الفتيح لكان وفوع
الفتيح من المكلف ايماء والى هذا اشار بقوله لزجره عن
القبائح اي لزجر التكليف عن القبائح **قال** وشرايك حسنة
انتبه المفسرة وتقدمه وان كان تعلفه وثبوت صفة زائدة
على حسنه وعلم المكلف بصفا الفعل وفرد المستحق
وفدرة عليه وامتناع الفتيح عليه وفرد المكلف على الفعل

وعلمه به او امكانه وامكان الآلة **اقول** لثاء كذا التكليف
 حسن بشرع 2 بيان ما يشترط في حسن التكليف وفداء كذا
 امور لا تحسن التكليف بدونها منها ما يرجع الى نفس التكليف
 ومنها ما يرجع الى متعلق التكليف اعني الفعل والمكلف
 والمكلف انما ما يرجع الى التكليف فامران احدهما انتبا
 المعسرة فيه بان لا يكون معسرة لنفس المكلف به في فعل
 اخر داخل في تكليفه او معسرة لمكلف اخر والثاني ان يكون
 متقدما على الفعل فدرأتم كذا المكلف فيه من الاستدراك به
 فيجعل الفعل في الوقت الذي يجب ايفاءه فيه واما ما يرجع
 الى الفعل فامران احدهما امكان وجوده والثاني كون الفعل قد
 اشتمل على صفة زائدة على حسنه بان يكون واجبا او مندوبا
 وان كان التكليف ترك فعل بان يكون الفعل فيحيا او يكون
 الاخلاق به او ليس من فعله واما ما يرجع الى المكلف بان يكون
 عالما بصحة الفعل لئلا يكلف ايحاء الفبيح وترك
 الواجب وان يكون عالما بقدر ما يستحق على الفعل من الثواب
 لئلا يخل به منه وان يكون الفبيح ممتنعا عليه لئلا يخل
 بالواجب فلا يوصل الثواب الى مستحقه واما ما يرجع الى
 المكلف بان يكون فاعلا للفعل وان يكون عالما به او تمكنه
 من العلم به وامكان الآلة وحصولها ان كان الفعل في الآلة
قال ومتعلقه اما علم اما عفا او سعي واما اخر او عمل
اقول متعلق التكليف قد يكون علما وقد يكون عملا
 اما العلم فقد يكون عقليا محضا نحو العلم بوجود الله تعالى
 وكونه فاعلا عالميا الى غير ذلك من المسائل التي يتوقف

السمع عليها وقد يكون سمعيا نحو التكليف السعوية واما
 النظم فمخوكتين من الامور الشرعية كحظر القبلة وغيرها واما العمل
 فقد يكون عقليا كداء الوعد بعة وشكر المنع وبشر الوالد
 وفج النكاح والكذب وحسن النطق والعفو وقد يكون سمعيا
 كالصلاة وغيرها وهذه الاعمال تنقسم الى الواجب والمندوب
 والحرام والمكروه **قال** وهو منقطع للاجماع ولا يصل الثواب
اقول بان التكليف منقطع ويحل عليه الاجماع والمعقول
 اما الاجماع فظاهر ان الاتفاق بين المسلمين وغيرهم واقع على ان
 التكليف منقطع واما المعقول فنقول لو كان التكليف ايمالا
 يكن يصل الثواب الى المطيع والتالي باكل فطعا فالمقدم مثله
 بيان الشرطية ان التكليف مشروط بالمشفقة والثواب مشروط
 بخلو صفة عن الاكدار والمشاور والجمع بينهما محال ولا بد من
 تارة بين التكليف والثواب والالزام **قال** وعلته حسنه
 عامة **اقول** لما بين اول احسن التكليف مكلفا شرع 2 بيان حسنه
 2 حوالا كذا بر والدليل عليه ان العلة 2 حسن التكليف وهي التعريض
 للثواب عامة في حق المومن والكافر وكان التكليف حسنا
 فيما هو ظاهر **قال** وضرر الكافر من اختياره اقول هذا جواب
 عن سوال مفرد وتقرير ان تكليف الكافر ضرر فحضر لا مصلحة
 فيه فلا يكون حسنا بيان المفردة الاولى ان التكليف نوع
 مشقة 2 العاجل وحصل العقاب بتركه وهو ضرر عظيم
 فانتجت المصلحة انه لا ثواب له وكان فيحيا فطعا والجواب
 ان التكليف نفسه ليس بضر ولا يستلزم من حيث هو تكليف
 ضررا والا كان تكليف المومن كذلك بل الضرر انما نشأ من

سوا اختيار الكافر لنفسه **قال** وهو مفسدة لا من حيث
التكليف بخلاف ما شرعنا، اقول الذي يحكم لنا في تحليل هذا الكلام
انه جواب عن سوال مفرد ايضا وهو ان يقال انكم شرعتم في التكليف
ان لا يكون مفسدة للمكلف ولا لغيره وهذا التكليف يستلزم الضرر
بالمكلف فيكون فيتحا كما ان تكليف زيد لو استلزم مفسدة
راجعة الى عمرو كان فيمن والجواب ان الضرر هنا مفسدة لا من
حيث التكليف بل من حيث اختيار المكلف على ما تقدم بخلاف
ما شرعنا اعني انتفا المفسدة اللازمة للتكليف **قال** والفايزة
ثابته اقول هذا جواب عن سوال مفرد وتفرير ان تكليف الكافر
لا فايزة فيه لان الفايزة من التكليف هي الثواب ولا ثواب له
لا فايزة في تكليفه وكان عبثا والجواب لان سلم ان الفايزة هي
الثواب بل التفرير له وهو حاصل في حقه كالسوء المسئلة
الثانية عشر في اللطف وما هيته واحكامه **قال** واللطف
واجب لتحصيل الغرض به **اول** اللطف هو ما يكون المكلف مع
اقر به الى فعل الطاعة وابعده عن فعل المعصية ولم يكن له حظ
في التمكين ولم يبلغ حد الاحكاما واخرنا بقولنا ولم يكن له حظ في
التمكين عن الآلة فان لها حظا في التمكين وليست لهما فقولنا
ولم يبلغ حد الاحكام لان الجايب في التكليف واللطف لا ينافيه
هذا اللطف المفرد وقد يكون اللطف محصلا وهو ما تحصل عند
الطاعة من المكلف على سبيل الاختيار ولو لم يكن مع تكليفه
في الحالين وهذا هو التكليف الذي يبيع عنده لان اللطف
امر زائد على التكليف فهو من وزن اللطف يتمكن بالثبوت
من ان يبيع او لا يبيع وليس كذلك التكليف لان عنده يتحقق

و

و

من ان يبيع ويدونه لا يتمكن من ان يبيع او لا يبيع فلم يلزم ان
يكون التكليف الذي يبيع عنده لطف اذ اعرف هذا فنقول
اللطف واجب بخلاف الاشعري والدريل عا وجوبه انه يحصل
غرض المكلف فيكون واجبا والا لزم نقص الغرض ببيان الملازمة
ان المكلف اذا علم ان المكلف لا يبيع الا باللطف ولو كلفه من
دونه كان نافعا لغيره كمن عا غير الذي طعم وهو يعلم انه لا
يحبه الا انما فعل معه نوعا من التناوب فاذا لم يفعل الداعي ذلك
النوع من التناوب كان نافعا لغيره فوجوب اللطف يستلزم
تحصيل الغرض **قال** فان كان من فعله وجب عليه وان كان من
المكلف وجب ان يشعر به ويوجب عليه وان كان ذلك من فعل
غيرهما شريطة التكليف العلم باله فعل اقول لما ذكر وجوب اللطف
شرع في بيان اقسامه وفي ثلاثة الاول ان يكون من فعل الله تعالى
فمذا يجب على الله تعالى فعله لما تقدم الثاني ان يكون من فعل المكلف
فمذا يجب على الله تعالى ان يعرفه اياه ويشعر به ويوجب عليه
الثالث ان يكون من فعل غيرهما فمذا يشترط في التكليف بالملطوف
فيه العلم بان ذلك الغير يفعل اللطف **قال** ووجوه الفبيح
منتقيه والكافر لا يخلو من لطف والاخبار بالسعادة والشقاوة
ليست مفسدة اقول الماء كرا فسام اللطف شرع في الاعتراضات
عا وجوبه مع الجواب عنها وفراور من شبه الاشاعرة ثلاثة
الاول قالوا اللطف انما يجب اذا خلا من جهات المفسدة لان جهات
المصلحة لا تكفي في الوجوب مالم يتنب جهات المفسدة فلم يجوز
ان يكون اللطف الذي ترجونه مشتملا على جهة فيح لا تعلمه
ولا يكون واجبا وتفرير الجواب ان جهات الفبيح معلومة

لنا لا نأكلهون بتركها وليس هنا وجه فيج وليس ذلك استدلالا
بعدم العلم على العلم بالعدم الثاني ان الكافر اما ان يكلف مع وجود
الطلب او مع عدمه والاول باكل والالع يكفل لطلب لان معنى اللطيف
هو ما حصل المطلوب فيه عنده والثاني اما ان يكون عدمه لعدم
القدرة عليه فيلزم تعجز الله تعالى وهو باكل او مع وجوده ما
يلزم الاخلاق بالواجب والجواب ان اللطيف ليس معناه هو ما
حصل المطلوب فيه فان اللطيف لطلب في نفسه سواء حصل المطلوب
فيه او لا بل كونه لطلب من حيث انه يغني به الى المطلوب فيه ويرجح
وجوده على عدمه وامتناع ترجيحه انما يكون لمعارض قوي هو
سوا اختيار المكلف فيكون اللطيف في حقه مرجوحا وبممكن
ان يكون ذلك جوابا عن سوال اخر لهم ونفى به ان اللطيف لو كان
واجبا لم تقع معصية من مكلفا صلا لانه تعالى فاء رعا كل
شي فاء اقدر على اللطيف لكل مكلف في كل فعل لم تقع معصية
لانه تعالى لا يخل بالواجب لا كسر الكفر والمعاصي موجودة ونفى به
الجواب ان نفول انما يصح ان يقال يجب ان يلحق للمكلف ان
كان له لطلب يصلح عنده ولا استبعاد في ان يكون بعض المشايخ
لا لطلب له سوا العلم بالمكلف والثواب مع الطاعة والعقاب
مع المعصية والخافر له هذا اللطيف الثالث ان الاخبار بان المكلف
من اهل الجنة او من اهل النار مفسدة لانه اعز ايا المعاصي وقد
فعله تعالى وهو ثانيا في اللطيف والجواب الاخبار بالجنة ليس
اعز ايا مطلقا لحوال ان يفترزه من الاطراف ما يمنع عنده من الافعال
على المنصية وانما انتفى كونه اعز على هذا التفسير بكل قولهم
انه مفسدة على الاخلاق وانما الاخبار بالنار وليس مفسدة

النفاء

ايضا لان الاخبار ان كان للجاهل كما ينبغي لطلب انتفى المفسدة
وان كان عارفا كما ليس لم يكن اخبارا تعالى بعا فنته داعيا
الى الاصرار على الكفر لانه لا يعلم صدق اخباره تعالى ولا يدعوه ذلك
الى الاصرار على الكفر فيه لانه يعلم ان اصراره عليه ينذر اياه عقابه
ولا يكون معزى عليه **قوله** ويقع منه تعجز التعجب مع
منعه وز الغم اقول المكلف انما يمنع المكلف من اللطيف فيج
منه عقابه لانه بمنزلة الامر بالمعصية والمجي اليها كما قال تعالى
ولو اننا اهلكناهم بعد ربانهم من قبله لغالوا ربنا لو لا ارسلنا
رسولا فاجب انهم لو منعهم اللطيف في بعثه الرسول لكان لهم ان
يسالوا بهذا السؤال ولا يكون لهم هذا السؤال الا مع فيج اهلاكهم
من وز البعثه ولا يفهم منه لان الغم حفي يستحق على الفبيح
غير مختص بالمكلف بخلاف العقاب المستحق للمكلف
ولهذا الوبعث الانسان غير على فعل الفبيح ففعله لم يسقط
حق الباعث من الغم كما ان لا يفسد غم اهل النار وان كان هو
الباعث على المعاصي فالاولاء من المناسبة والالتزج بلانزج بالنسبة
الى المنتسبين **قوله** لما فرغ من الاعتراضات على وجوب
اللطيف شرع في ذكر احكامه وفرد ذكر منها خمسة الاول
انه لا بد وان يكون بين اللطيف والمطلوب مناسبة والمراعاة
بالنسبة هنا كون اللطيف بحيث يكون حصوله داعيا الى
حصول المطلوب وهو طام ولانه لو لا ذلك لم يكن كونه
لطلب اولي من كون غير لطلب ويلزم الترجيح من غير من حج ولهم
يكن كونه لطلب في هذا الفعل اولي من كونه لطلب في غيره
من الافعال هو ترجيح من غير من حج ايضا والى هذين اثنان بقوله

والا تخرج بلا مرجح بالنسبة الى المنتسبين وعني بالمنتسبين
الملك والمملوك فيه هذا ما فهمناه من هذا الكلام **قال** ولا تبلغ
الاجزاء **اقول** هذا الحكم الثاني من احكام اللطيف وهو ان لا يبلغ
الدعاء الى المملوك فيه الى حد الاجزاء لئلا يفعل المملوك الى فعل
اخر يشبه اللطيف فيكون كل منهما داعيًا الى الفعل غير ان المتكلمين
لا يسمون المملوك الى الفعل لطفًا لهذا شئ كناية في اللطيف زوال الاجزاء
عنه الى الفعل **قال** ويعلم المكلف اللطيف اجمالاً او تفصيلاً
اقول هذا هو الحكم الثالث من احكام اللطيف وهو وجوب
كونه معلوماً للمكلف اماً بالاجمال او بالتفصيل لانه اذا لم
يعلمه ولم يعلم المملوك فيه ولم يعلم المناسبة بينهما لم يكن
داعيًا له الى الفعل المملوك فيه فان كان العلم الاجمالي
كافيًا في الدعاء الى الفعل ليرتجى التفصيل كما يعلم على الجملة
كون العلم الواصل الى البهيمه لطفًا لنا وان كان اللطيف لا يتم الا
بالتفصيل وجب حصوله ويكفي العلم الاجمالي في المناسبة
التي بين اللطيف والمملوك فيه **قال** وينبذ اللطيف على
جهة الحسن اقول هذا هو الحكم الرابع وهو كون اللطيف
مشتتاً على صفة زائدة عما الحسن من كونه واجباً كالبرايض
او مندوباً كالنوافل هذا فيما هو من فعلنا واما ما كان من
فعل الله تعالى فمديتنا وجوبه في حكمته **قال** ويدخله
التخيير اقول هذا هو الحكم الخامس وهو ان اللطيف لا يجب ان
يكون معيناً بل يجوز ان يدخله التخيير بان يكون كل واحد
من الفعلين قد اشتمل على جهة المصلحة المكلوبة من الآخر
فيقوم مقامه ويستدسه اماً في حقا وكما في الكفارات

الثلاث واما في حقه تعالى فجواز ان يخلق له ولد ويكون لطفها
له وان كان يجوز حصول اللطيف له خلق ولد غير ذلك الولد من اجزاء
غير اجزاء الولد الاول وعلى صورة غير صورته وحينئذ لا يجب احد
الفعلين بعينه بل يكون حكمه حكم الواجب التخيير **قال** بشرط
حسن البديلين اقول لما ذكر ان اللطيف يجوز ان يدخله التخيير فيه على
شرك كل واحد من البديلين اعني اللطيف وبهله والحلف على كل واحد
منهما اسم البديل بالنظر الى صاحبه اذ ليس احدهما بالاصالة او لك من
الآخر وذلك الشرط كون كل واحد منهما حسناً ليس فيه وجه
فبح وهذا ما لم تتفق الاراء عليه فان جماعة من العربية ذهبوا
الى يجوز كون الفبيح كالخلع مثلاً لطفاً فايماً مقام امر الله تعالى
واستدلوا بان وجه كون العلم من فعله تعالى لطفها هو حصول
المشاققة وقد ذكر العفاب وذلك حاصل بالخلع مثلاً جاز ان يقع
مقامه وهذا ليس بجدير لان كونه لطفاً جهة وجوب والفبيح
ليس له جهة وجوب واللطيف انما هو في علم المطلق بالظلم
لا في نفس الظلم كما نقول ان العلم بحسنه في المهمة لطف لنا
وان لم يكن الذبح نفسه لطفاً المسئلة الثالثة عشر في العلم
ووجه حسنه **قال** وبعض العلم فيجب يصدر من اخاصة
وبعضه حسن يصدر منه تعالى ومننا وحسنه اماً لاستحقاقه
اولاً استماله على النفع او دفع الضرر الزايد من اول كونه عادياً
او على وجه الدفع **اقول** في هذا الكلام مباحث الاول في
مناسبة هذا البحث وما بعده لما قبله واعلم اننا قد بينا وجوب
الاطراف والمصالح وهي ضربان مصلح في الدين ومصلح
في الدنيا اعني المنافع الدنيوية ومصلح الدين واما مصلح

او منافع والمضار منها الآم وامراض وغيرها كالأجل والغلا
والمنافع الصحة والسعة في الرزق والرخص ولاجل هذا
بحث المصنف رحمه الله عقيب اللخب عن هذه الاشياء ولما كانت
الآلام تستلزم الاعراض وجب البحث عنها ايضا البحث الثاني
اختلاف الناس في فح الآلام وحسنه فذهبت الشيعة الى فح
جميع الآلام وذهب المجتهد الى حسن جميعها من الله تعالى وذهب
البكرية واهل التناسخ والعريضة الى حسن بعضها وفتح الباب في
البحث الثالث في علة الحسن اختلاف الفايلون بحسن بعض
الآلام في وجه الحسن فقال اهل التناسخ ان علة الحسن هي الاستحقاق
لا غير لان النفوس البشرية اذا كانت في ابدان فيل هذه الابدان وعلت
نوبا استحققت الآلام عليها وهذا ايضا قول البكرية وقالت
المعتزلة انه بحسن عند شئ واحد ان يكون مستحقا وثانيها
ان يكون فيه نفع عظيم يوجب عليها وثالثها ان يكون فيها نفع
ضرر عظيم منها ورابعها ان يكون مفعولا عما يجري العناء
كما يجعله الله تعالى بالحي اذ الفينا في النار وخامسها ان يكون
مفعولا على سبيل الدرع عن النفس كما اذ المنا من يقصر قتلنا
لانا متى علمنا اشتغال الآلام على احد هذه الوجوه حكمتنا
بحسنه فطعا **قال** ولا يخفى المشتغل عما ينبع من اللخب
اقول هذا يشترط لحسن الآلام المبتدأ الذي يجعله الله تعالى
لاشتماله على نفع المتالم وهو كونه مشتملا على اللخب اما
للمتالم اول غيره لان خلوا الآلام عن النفع الزايد الذي يختار المولع
معه الآلام يستلزم الظلم وخلو عن اللخب يستلزم العيب
وهما فيحان فلا بد من هذين الاعتبارين في هذا النوع من الآلام

وهنا اختلاف الشيخان فقال ابو علي ان علة فح الآلام كونه
كلما لا غير فلم يشترط هذا الشرط وقال ابو هاشم انه يفتح
لكونه كلما او لكونه عبثا فوجب في الامراض التي يفعلها
الله تعالى في الصبيان مع الاعراض الزايدة اشتمالها على اللخب
لمكلف اخر ولهذا يفتح منا تخليص الغريق بشرط كسره
واستيجار من ينج ما البير ويفرجه فيما لا غير غرض مع
توجيه الاجرة ويمكن الجواب هنا لابن علي بما ذكرناه في كتاب
نماية المرام **قال** ويجوز في المستحق كونه عفايا اقول
هذا من ذهب ابي الحسن البصري فانه يجوز ان تقع الآلام في الكفار
والفساوق عفايا للكافرين والفاصولا انه الم واصل للمستحق
فامكر ان يكون عفايا ويكون تعجيله فداشتملا على مصلحة
لبعض المكلفين كما في الحدود ومنع فاضي الفضاة من ذلك
وجزم بكون امراضهم محملا لا عفوبات لانه يجب عليهم الرضا
والصبر عليهما والتسليم وتترك الجزع ولا يلزمهم ذلك في العقاب
والجواب المنع من عدم الزوم في العقاب لان الرضا يخلق على
معنيين احدهما الاعتفاء لحسن الفعل وهو مشترك بين
العقاب والمحنة والثاني موافقة الفعل للشهوة وهذا
غير مفذور للعبد فلا يجب في المحنة ولا في العقاب واذا
كان الرضا بالمعنى الاول واجب في العقاب فكذلك الصبر
على ذلك الاعتفاء واجب بل لا يخفى خلاف الرضا
وهو الجزع ويجب ايضا التسليم بان يعتقد انه لو تمكز من
دفع المرض الذي هو مصلحة له لا يدفعه ولا يمنع منه
قال ولا يخفى اللخب في الامر المكلف في الحسن اقول

هذا مذهب الشيخين وفاضي الفضاة وجوز بعض المشايخ
أن خال الألم على المكلف إذا اشتغل على اللطف والاعتبار
وإن لم يحصل في مقابلته عرض لأل الألم كما يحسن لنفع يقابله
فكذلك يحسن لما يؤدى إليه الألم ولهذا حسن من يحمل مشاف
السم لريح يقابل السلعة ولا يقابل مشاف السم ولما كان مشاف
السم علة في حصول الريح المقابل للسلعة فكذلك الألم الذي
هو لطف لولا، لما حصل الثواب المقابل للطاعة فحسن فعله
وإن خلى عن العوض لاداه إلى النفع وحجة الأول أن الألم غير
المستحق لولا اشتغاله على النفع أو دفع الضرر كان فيهما
والطاعة المعقولة لأجل الألم ليست بنفع والثواب المستحق
عليها يقابل الطاعة دون الألم فيبقي الألم مجرداً عن النفع
وذلك فيجوز **قال** ولا يحسن مع اشتغال اللذة على كقيته
أقول هذا مذهب أبي الحسن البصري في خلاف أبي هاشم
وتفريق مذهب أبي هاشم أنما لو فرضنا اشتغال اللذة على اللطف
الذي اشتغل عليه الألم هل يحسن منه تعالى فعل الألم بالحس
لأجل لطف الغي مع العوض الزائد الذي يختاره المتالم لو
عرض عليه فالأبوهما شاع نعم لأن الألم المشتغل على المنفعة
الموقوفة في حكم المنفعة عند العقلاء ولهذا لا يعتد العقلاء
بمشاف السم الموصلة إلى الأرباح مضاراً وإنما كان الألم
في حكم المنفعة طارحاً حصول اللطف في تقدير منفعته
فيتمتع الحكيم بينهما شأواً وأبو الحسن منع ذلك لأن الألم
إنما يصح في حكم المنفعة إذا لم يكن طريقاً لتلك المنفعة
لأن ذلك الألم ولو أمكن الوصول إلى تلك المنفعة بدون

ذلك الألم كان ذلك الألم ضرراً أو عبثاً ولهذا نعت العقلاء
السم ضرراً مع حصول الريح بدون **قال** ولا يشترط في الحسن
اختيار المتالم بالفعل **أقول** لا يشترط في حسن الألم المقعول
ابتداء من الله تعالى اختيار المتالم للعوض الزائد عليه بالفعل
لأن اعتبار الاختيار إنما يكون في النفع الذي يتفاوت فيه
اختيار المتالمين وإنما النفع البالغ إلى حد لا يجوز الاختيار
فيه فإنه يحسن وإن لم يحصل الاختيار بالفعل وهذا هو
العوض المستحق عليه نفع المسئلة الرابعة عشر في الأعواض
قال والعوض نفع مستحق خال عن تعظيم واجلال **أقول**
لما ذكر جنس الألم المتبرع مع نفعه بالعوض الزائد وجب
عليه البحث عن العوض وأحكامه وبرائحه، والنفع
جنس للفضل به والمستحق وقيل المستحق حصل بميز
عن النفع المنفضل به وفيه الخلو عن التعظيم والاحلال
مخرج به الثواب **قال** ويستحق عليه تعالى ما نزال الألم
وتقويت المنافع لمصلحة الغي وإنزال العموم سواء استندت
إلى علم ضروري أو مكتسب أو ظاهراً لا يستند إلى فعل
العبد وأمر عباده، بالمضار أو بأدائه أو تمكين غي
العاقل **أقول** هذه الوجوه التي يستحق بها العوض على الله
تعالى الأول أنزال الألم بالعبد كالمريض وغيره وفرض
بباز وجوب العوض بما من حيث اشتغاله على الخلق ولو لم
يجب العوض الثاني تقويت المنافع إذا كانت منه تعالى
لمصلحة العبد لأنه لا فرق بين تقويت المنافع وإنزال
المضار فلو أمات الله تعالى ابنه لزيد وكان في معلومه تعالى

انه لو عاش لا يتبع به زيد لا يستحق عليه تقال العوض عما فاتته
من منافع ولده ولو كان في معلومه تعالى عزم انتفاعه به لانه يموت
فيل الا انتفاع به لم يستحق به عوضا لعدم تقويته المنفعة منه
تعالى وكذلك لو اهلك ماله استحق العوض بذلك سواء
شعر بهلاك ماله او لم يشعر لان تقويت المنفعة كانت الالام
ولو امله ولم يشعر به لا يستحق العوض وكذا اذا جوت عليه منفعه
لم يشعر بها وعندي في هذا الوجه نظر الثالث انزال الغموم
بان يعمل الله تعالى اسباب الغم لان الغم يجري مجرى الضرر في
العقل سواء كان مستند الغم علما ضروريا بنزول مصيبه او وصول
الغم او كان كخائبان يغتم عند امارة لوصول مضرة او فوات
منفعة او كان علما مكتسبا لان الله تعالى هو الناصب للدليل
والباعث على النظر فيه وكذا هو الناصب لامارة الطبيب
فلما كان سبب الغم منه تعالى كان العوض عليه واما الغم الحاصل
من العبد نفسه من غيبي سبب منه نحو ان يبحث العبد فيعتقد
جهلا يزول ضرره او فوات منفعة فانه لا عوض فيه عليه تعالى
ولو جعله تعالى فجلا لو شعر به لا غم نحو ان يهلك له مالا
وهو لا يشعر به الى ان يموت فانه لا يستحق العوض عليه تعالى
لانه ان لم يشعر لم يغتم به الرابع امر الله تعالى عباده باليلام
الحيوان او ابا حته سواء كان الامر للايجاب كالذبح في الهدى
والكفارة او للندب كالضحايا وان العوض في ذلك كله على
الله تعالى لاستلزام الامر الاباحه الحسن والالام انما يحسن اذا
استلزم على المنافع العظيمة البالغة في العظم جدا يحسن
الالام لاجله الخامس تنكيز غير العاقل مثل سباع الوحش

وسباع الكبر والهوام وقد اختلف اهل العدل هنا على اربعة
اقوال فذهب بعضهم الى ان العوض على الله تعالى مكلفا ويعزى
هذا القول الى ابي علي الجبائي وقال اخرون ان العوض على باعل الالام
وهو قول يحيى عن ابي علي ايضا وقال اخرون لا عوض هنا على الله تعالى
ولا الحيوان وقال قاضي القضاة ان كان الحيوان ملجأ الى الابلام كان
العوض عليه تعالى وان لم يكن ملجأ كان العوض على الحيوان نفسه
احتج الاولون بان الله تعالى مكنه وجعل فيه ميلا شديدا الى
الابلام مع امكان عزم الميل ولم يجعل له عقلا يميز به حسن الالام
من فحشه ولم يزجره بشي من اسباب النجس مع امكان ذلك
كله فكان ذلك منزلة الاعراض فلا تكفيله تعالى بالعوض
لغيره منه ذلك واحتج الاخرون بقوله عليه السلام ان الله
ينتصب للجما من الفرنا واحتج الباقون للعوض بقوله عليه السلام
جرح العجماء جبارا واحتج القاضي بان التمكن لا يقتضي انتقال
العوض من الباعل الى المستكن والا لوجب عوض القتل على صانع
السيف بخلاف الالام المفتضي لاستثناء البعوضة الخفيفة
الى الملجأ ولهذا يحسن ذمه ووز الملجأ وبان العوض لو كان
عليه لما حسن منعا عن الاكل والجواب عن الاول انه لا دلالة
في الحديث على انه لا ينتصب للجما من الفرنا بان ينقل اعواض
الفرنا اليها وهو بصدق بتعويض الله تعالى اياها كما ان السيد
انما غرم ما اتلعه عبده يقال فذا انصب المظلوم من عبده
مع انه يحتمل المجاز بتشبيه الظالم لتمكنه من الظلم بالكونا والمظلوم
بالجما لضعفه وعن الثاني ان المرء انتبا الفصام وعن الثالث
بالعرف وان القاتل مسنوع من القتل وعنده اعتفاء عن فلي

يمنعه عن الافدام عليه فلهذا لم نفل بوجوبه العوض على صانع
السيف بخلاف السبع وعن الرابع انه قد يحسن المنع عن الاكل
اذا كان ذلك المنع وجه حسن كما انه يحسن من مانع الصبيان
عن شرب الخمر ومنع المعاف عن العقاب **قال** بخلاف
الاحرار عند اللفاية النار والقتل عند شهادة الزور اقول
اذا لم حنا صبيان النار واخترقوا فان الباعل للالم هو الله تعالى
والعوض علينا نحن لان جعل الالم واجب في الحكمة من حيث
اجرا العاقبة والله تعالى قد منعنا من طرحه ونما لنا عنه بصر
الخارج كانه العوض الى الله الالم فلهذا كان العوض علينا
وهو الله تعالى وكذا لو كان اشهر عند الامام شاهد زور بالقتل
فان العوض على الشهود وان كان الله تعالى قد اوجب القتل والامام
توكلا وليس علينا عوض لانما اوجبا بشهادة تمام على الامام
ايصال الالم اليه من جهة الشرع بصر كما انما فعلا لا يقال
هذا يوجب العوض عليه تعالى لانه هو الموجب على الامام قتله
لانا نقول في قول الشاهد من عاقبة شرعية يجب اجراؤها على
فانونها كالعقوبات الحسية فكذا وجب العوض على الملقين
للحكم في النار فضا لحق العاقبة الحسية كذلك وجب العوض
من على الشاهد من فضا لحق العاقبة الشرعية والمناك هو الحكمة
المقتضية لاستمرار العادات **قال** والانتصاف عليه تعالى
واجب عفلا وسعا اقول اختلف اهل العدل في ذلك فذهب
قوم منهم الى الانتصاف للمظلوم من الظالم واجب على الله تعالى
عفلا لانه هو الذي اعباءه فينظر كنهظر الوالد لولده وكما
يجب على الوالد الانتصاف كذلك يجب عليه تعالى فيما شأ

للتعاقب على الشاهد وقال اخرون منهم انه يجب سعا لان الوالد
يجب عليه تربية اولاده وقضاء بينهم اما الانتصاف باخذ الاثر
من الظالم وبعده الى المظلوم فلا نسلم وجوبه عفلا بل يحسن
منه تركهم الى ان تكمل عقولهم ليستصوب بعضهم من بعض
والمصنف رحمه الله اختار وجوبه عفلا وسعا اما من حيث
العقل ولان ترك الانتصاف منه تعالى يستدعي ضياع حق
المظلوم لانه تعالى ممكن الظالم وخلي بينه وبين المظلوم
مع فده رته تعالى على منعه ولم يترك المظلوم من الانتصاف فلو لا
تركه تعالى الانتصاف لضاع حق المظلوم وذلك فيجب
عفلا واما من حيث السمع فلو روى الفرائد انه تعالى يفضي
بين عباده ولو وصف المسلمين له تعالى بانه الطالب اي الذي
يطلب حق الغني من الغني **قال** ولا يجوز تمكين الظالم من
الظلم من عوز عوض في الحال يوازي كخلة اقول هذا يفرع على
وجوب الانتصاف وهو انه هل يجوز تمكين الله تعالى من الظلم
من لا عوض له في الحال يوازي كخلة فمعنى المصنف رحمه الله وقد
اختلف اهل العدل هنا فقال ابو هاشم والكوفي انه يجوز
لاكنهما اختلفا فقال الكوفي يجوز ان يخرج من الدنيا ولا
عوض له يوازي كخلة وقال ان الله تعالى يتفضل عليه بالعوض
المستحق عليه وبعده الى المظلوم وقال ابو هاشم لا يجوز
بل يجب التشفية لان الانتصاف واجب والتفضل ليس بواجب
ولا يجوز تعلق الواجب بالجائز قال السيد المرتضى التشفية
تفضل ايضا ولا يجوز تعلق الانتصاف بما هو واجب
العوض في الحال واختاره المصنف رحمه الله لما ذكرناه

قال فان كان المخلوع من اهل الجنة فرفق الله تعالى اعواضه
على الاوقات او تبطل عليه بمثلها وان كان من اهل العقاب
اسفك منها جزا من عقابه بحيث لا يظهر له التخفيف فان يفرق
النافر على الاوقات **اقول** لما يتزوج ب الانتصاف ذكر
كيفية ابطال العوض الى مستحقه واعلم ان المستحق للعوض
اما ان يكون مستحقا للجنة او للنار فان كان مستحقا للجنة
فان قلنا ان العوض على ابع فلا بحث وان قلنا انه منقطع توجه
الاشكال بان يقال لو اوصل العوض اليه ثم انقطع عنه حصل
له الالم بانقطاعه والجواب من وجهين الاول انه يوصل اليه
عوضه متبرقا على الاوقات بحيث لا يسهل له انقطاعه فلا
يحصل له الالم الثاني ان تبطل الله تعالى عليه بعد انقطاعه
مثله دائما فلا يحصل الالم وان كان مستحقا للعقاب
جعل الله عوضه جزا من عذابه بمعنى انه يسفك من عقابه
بما زاد ما يستحقه من الاعواض اذ لا يفرق في العقل بين ابطال
النفع وبيع الضرر في الايثار فاذ اخيف عقابه وكانت
الامة عظيمه علم ان الامة بعد اسفاك ذلك القدر من العقاب
اشد ولا يظهر له انه كان في راحة ونقول انه تعالى ينقص من
الامة ما يستحقه من اعواضه متبرقا على الاوقات بحيث
لا يظهر له الخفة من قبل **قال** ولا يجب عوامه لحسن الزايد
لما يختار معه الالم وان كان منقطعاً ولا يجب حصوله في
الدنيا لاحتمال مصلحة التأخير والالم على القطع ممنوع
مع انه غير محل النزاع اقول لما ذكر وجوب العوض شرع
في بيان احكامه وفدا ختلف الشيخان هنا فقال ابو علي

البيان

بسم الله الرحمن الرحيم

الجباري انه يجب عوامه وقال ابو هاشم لا يجب واختاره المصنف
رحم الله والعليل على ان العوض انما حسن لا شتماله على النفع الزايد
على الالم اضعا فاختار مع المولى الموهو ومثل هذا يتحقق في
المنقطع وكان وجه الحسن فيه ثابتا ولا يجب ائامته وقد
احتج ابو علي بوجهين اثنان المصنف الى الجواب عنه الاول انه لو
كان العوض منقطعاً لوجب ايصاله في الدنيا لا في اخر الواجب
بعد وجوبه وانتقاء الموانع منع للواجب وانما قلنا بانتهاء
الموانع لان المانع هو الالم ومع انقطاع الحياة المانع من عوامه
والجواب لا شتم ان المانع من تفرده في الدنيا انما هو انقطاع
الحياة لجواز ان يكون في تأخير مصلحة خفية الثاني لو
كان العوض منقطعاً لزم عوامه والتالي لانجام مع المقدم
بيان الملازمة انه بانقطاعه يتالم صاحب العوض والالم
يستلزم العوض ويلزم من انقطاعه عوامه والجواب من وجهين
الاول يجوز انقطاعه من غير ان يشع صاحبه بانقطاعه اما
لايصاله اليه على التدرج في الاوقات بحيث لا يشع بانتهاءه
لكثرة غير من منابعه او بان يجعله ساهياً ثم يسهله
ولا يتالم حينئذ الثاني انه غير محل النزاع لان البحث في العوض
المستحق على الالم هل يجب ائامته وليس البحث في استلزام
الالم الحاصل بالانقطاع لعوض اخر وهكذا **قال**
ولا يجب اشعار صاحبه بايصاله عوضاً اقول هذا حكم آخر
للعوض يعار فيه الشراب وهو انه لا يجب اشعار مستحقه
بتوقيته عوضاً له بخلاف الثواب اذ يجب في الثواب
مقارنة التعظيم ولا فائدة فيه الالم مع العلم به اما هنا فلا

هذا هو الوجه

هذا هو الوجه

منايع وملاذ وقد يتبع ويكثر من لا يعلم ذلك وما يجب
ايصاله الى المثاب في الآخرة من الاعراض يجب ان يكون عالما
به من حيث انه مثاب لانه حيث انه معوض وحسين امكن
ان يوجب الله تعالى في الدنيا على بعض المعوضين غير المكلفين
وان يتصعب لبعضهم من بعض الدنيا ولا يجب اعاءتهم في الآخرة
والا لا تتعين منافعهم اقول هذا حكم ثالث للعوض وهو انه
لا تتعين منافعهم بمعنى انه لا يجب ايصاله في منفعة معينة ووزن
اخرى بل يصلح توقيته بكل ما يحصل فيه ثمرة العوض وهذا
بخلاف الثواب لانه يجب ان يكون من جنس ما الله المكلف من
ملاذ كالاكل والشرب واللبس والمنكح لانه رغب به في
تحمل المشاق بخلاف العوض فانما بينا انه يصح ايصاله
اليه وان لم يعلم انه عوض عما وصل اليه من الالم يصح
ايصاله اليه بكل منفعه **قال** ولا يصح اسفاحه اقول
هذا حكم آخر للعوض وهو انه لا يصح اسفاحه ولا هبته
ممن وجب عليه في الدنيا ولا في الآخرة سوا كان العوض
عليه تعالى او علينا هذا قول ابي هاشم وفاضي الفصاة
وجزم ابو الحسن بصحة اسفاح العوض علينا انما استحس
الكالم من المكلوم وجعله في حل بخلاف العوض عليه تعالى
فانه لا يسطر لانه اسفاحه عنه تعالى عبث لعزم انتفاعه
به واحتج الفاضل بان مستحق العوض لا يقدر على استيفائه
ولا على المكالبة به ولا يعبر مقدار ولا صفة بصر
كالصبي المولى عليه لا يصح له اسفاح حقه عن غيره
والوجه عند جواز ذلك لانه حقه وفي هبته يقع

الموهوب

الموهوب ويمكن نقل هذا الحق اليه فكان جائزا او الحمل على
الصبي غير تام لان الشرع منع الصبي من التصرف في ماله
لمصلحة شئ عينة حتى انما لولا الشرع لجوزنا من الصبي
المميز انما اعلم دينه وان هبته احسان الى الغير وافر هذا
الاحسان لانتفا الضرع عنه مع اشتتاله على الاحتيار
في الهبة لانه كالبالغ لا كالأولاد الشرع يفرق بينهما وعلى هذا
لو كان العوض مستحقا عليه تعالى امكن هبته مستحقه
لغيره من العباد لما ذكرنا من انه حقه وفي هبته انتفاع
الموهوب وامكان نقل هذا الحق الى الثواب المستحق
عليه تعالى فلا يصح منا هبته لغيره لانه مستحق بالمرح
فلا يصح نقله اليه من لا يستحقه **قال** والعوض عليه تعالى
يجب ترايد الى حد الرضى عنه كل عاقل وعلينا يجب
مساواته اقول هذا حكم آخر للعوض وهو انه انما ان
يكون علينا او عليه تعالى اما العوض الواجب عليه تعالى
فانه يجب ان يكون زائدا عن الالم الحاصل بفعله او بامر
او بواجبه وانه لا يمكنه لغير العاقل بقاء شئ الى حد
الرضى من كل عاقل بذلك العوض في مقابلة ذلك الالم
لو فعل به لانه لو لا ذلك لزم الظلم امامه مثل هذا العوض
فانه يصح كانه لم يفعل واما العوض علينا فانه يجب
مساواته لما فعله من الالم او قوته من المنفعة لان الزائد
على ما يستحق عليه من الضمان يكون ظلما ولا يخرج ما
فعلناه بالصرار عن كونه ظلما فيصحا فلا يلزم ان يبلغ
الحد الذي شئ كسبه في الالم الصادرة منه تعالى

المسئلة الخامسة عشر في الاحمال **قال** وأجل الحيوان
 الوقت الذي علم الله تعالى بخلان حياته فيه **اقول** لما
 خرج من البحث عن الاعواض انتقل الى البحث عن الاحمال واما
 بحث عنه المتكلمون لانه لا يمنع بحثوا عن المصالح والالطاف
 وجاز ان يكون موت انسان في وقت مخصوص للحياة الغيرة
 من المكلفين فبحثوا عنه بعد بحثهم عن المصالح واعلم
 ان الاجل هو الوقت ونعني بالوقت انه هو الحادث او ما
 يقدر تقدير الحادث كما يقال جاز به عند كلوع الشمس
 فان كلوع الشمس امر حادث معلوم لكل احد فبجعله
 وقتا لغيره ولو فرض جهالة كلوع الشمس وعلم يحيى
 زيد لبعض الناس صح ان يقال كلعت الشمس عند يحيى زيد
 اذ اعرفت هذا اجل الحيوان هو الوقت الذي علم الله تعالى
 بخلان حياة ذلك الحيوان فيه واجل الدين هو الوقت
 الذي جعله الله تعالى محلا له **قال** والمفتول يجوز فيه امران
 لولا **اقول** اختلف الناس في المفتول لولم يقتل فقال
 المجبة انه كان يموت فكمعا وهو قول ابي الهذيل العلاف
 وقال بعض البغداديين انه كان يعيش فكمعا وقال اكثر
 المحققين انه كان يجوز ان يعيش ويجوز ان يموت
 اختلفوا فقال قوم منهم ان كان المعلوم منه اليقين
 لولم يقتل اجملا وقال الجباليان واصحابهما وابو الحسين
 البصري ان اجله هو الوقت الذي قتل فيه وليس له اجل
 اخر لولم يقتل فيما كان يعيش اليه ليس باجله الا ان
 حقيقته بل تقديري في واحتج الموحبون لموته بانفسه

لولا، لزم خلافه معلوم انه تعالى وهو محال واحتج الموحبون
 بحياته لانه لو مات لكان الذاب غنم غيره، محسنا اليه ولما
 وجد الفرد لانه لم يفوت حياته والجواب عن الاول ما تقدم
 من ان العلم لا يؤثر في المعلوم وعن الثاني يمنع الملازمة ان لو
 ماتت الغنم استحق مالها عوضا زائدا على الله تعالى فبدر
 موت الاعواض الزائدة والفرد من حيث مخالفه الشارع اذ
 قتله حرام عليه وان علم موته ولهذا الواجب الصاء بموت زيد
 لم يحرم لاحد قتله **قال** ويجوز ان يكون الاجل طبعا للغير لا
 للمكلف اقول لا استبعاد في ان يكون اجل الانسان طبعا
 لغيره من المكلفين ولا يمكن ان يكون طبعا للمكلف نفسه لان
 الاجل يطلق على غيره وحياته ويطلق على اجل موته اما الاول
 فليس بطبع لانه لا يمكن له من التكليف والطب زائد على
 التمكين واما الثاني فهو دفع التكليف فلا يصح ان يكون
 بعد، فيكون له طبعه فيما يكلفه من بعد الطب لا يصح ان
 يكون طبعا فيما مضى المسئلة السادسة عشر في الارزاق
قال والرزق ما صح الاتباع به ولم يكن لاحد منعه منه
 اقول الرزق عند المجبة ما اكل سوا كان حراما او حلالا
 وعند المعتزلة ما صح الاتباع به ولم يكن لاحد منعه المتبع
 به لقوله تعالى وانفقوا مما رزقناكم والله تعالى لا يامر بالافساد
 من الحرام قالوا لا يوصف الطعام المباح في الضيافة انه
 رزقه ما لم يستهلكه لان البيع منعه قبل استهلاكه
 بالمضغ والبيع وكذا في طعام البهيمة ليس رزقا لها قبل
 ان تستهلكه لان المالك منعها منه الا اذا وجب رزقها

عليه والغاصب اذا استهلك طعام المغصوب بالاكل
لا يوصف بانه رزقه لان الله تعالى منعه من الاتباع به بعد مضغه
وتلعه لان تصفاته اجمع محرمة بخلاف من ابيع له الطعام لانه
بعد المضغ والبلع لا يحسن من احد تقويته الاتباع به لانه معروء
فيما تقدم من الاسباب المؤدية الى الاتباع به وليس الرزق هو
الملك لان الهبة مرزوفة وليست مالكة والله تعالى مالك
ولا يغال في الاشياء رزقه تعالى والولد والعلم رزق وليس ملكا لنا
حينئذ الارزاق كلها من قبله تعالى لانه خالق جميع ما ينتفع
به وهو المالك من الاتباع والتوصل الى اكتساب الرزق
وهو الذي جعل العبد اخر بالا تتبعه به بعد الحيانة او غيرها
من الاسباب الموصلة اليه وتحظر عاغيره منعه من الاتباع
وهو خالق السموات التي بها يتمكن من الاتباع **قال** والسعي
في تحصيله فريضة ويستحب ويباح ويكره ويحرم اقول
ذهب جمهور الفقهاء الى ان كلب الرزق سايح وخالف فيه بعض
الصوفية لا خلاف الحرام بالحلل حيث لا يتميز وما هذا
سبيله يجب الصدقة به فيجب على الغني دفع ما في يده الى
الفقر حيث يصير فقيرا لاجل اخذ الاموال الممنوعة بالحرام
ولا زينة ذلك مساعدة للظالمين باخذ العشور والخراجات
ومساعدة الظالم محرمة والحرف ما قلناه ويدل عليه المعقول
والمنقول اما المعقول فلانه ابيع للضرر فيكون واجبا واما
المنقول فعوله تعالى وابتغوا من فضل الله الرغبيها من الايات
وقوله عليه السلام ساموا تعفوا ام بالسعي لاجل الغنيمة
والجواب عن الاول بالمنع من عدم التمييز في الشارح ميثر الحلال

من الحرام بخاتم اليد ولا يخرج التمسك من هذه الجثية تقتضي
تحريم التناول واللازم باكل اتعافا وعن الثاني ان المكتسب غرضه
الاتباع بزراعته او تجارته لا تقوية الظلمة انما اعرفت هذا
بالسعي في كلب الرزق فتجب مع الحاجة وقد يستحب انما
كلب التوسعة على عياله وقد يباح مع الغنى عنه وقد يحرم مع
منعه عن الواجب المسئلة السابعة عشرة في السعي **قال** والسعي
تقديم العوض الغني ببيع به الشيء وهو رخص وغلا ولا بد من اعتبار
العادة واتحاد الوقت والمكان ويستند الى الله تعالى واليها
ايضا **القول** السعي هو تقديم العوض الغني ببيع به الشيء
وليس هو التمز ولا التمز وهو يتفلسف الى رخص وغلا بالرخص
هو السعي الممنوع عما جرت به العادة مع اتحاد الوقت والمكان
والغلا زبالة السعي عما جرت به العادة مع اتحاد الوقت وانما
اعتبر في الزمان والمكان لانه لا يغال في التلج قد رخص سعي
في الشتاء عنه نزول الثلج لانه ليس اوان يبعه وتجوز ان يقال
رخص في الصيف انما انفس سعي عما جرت به عادة في
ذلك الوقت ولا يقال رخص سعي في الجبال التي يدوم نزوله
فيها لانه ليس مكان يبعه وتجوز ان يقال رخص سعي في البلاد
التي اعتيد يبعه فيها واعلم ان كل واحد من الرخص والغلا
قد يكون من قبله تعالى بان يغال جنس المتاع المعين ويكثر
رغبة الناس اليه فيحصل الغلا لمصلحة المكلفين وقد يكثر
جنس ذلك المتاع ويقل رغبة الناس اليه بفضل الله تعالى
وانعاما او لمصلحة دينية فيحصل الرخص وقد يحصلان
من قبلنا بان يحمل السلطان الناس على بيع تلك السلعة

بسرغال كلكا منه او لا حنكار الناس او لمنع الظرف خوف
الظلمة او لغني ذلك من الاسباب المستندة اليها فيحصل
الغلا وقد يحمل السلطان الناس على بيع السلعة ظلماً منه او يحملهم
على بيع ما يدرهم من جنس ذلك المتاع فيحصل الرخص المسئلة
الثامنة عشر في الاصل **قال** والاصل في وجوب الداعي
وانتقا صارف افول اختلف الناس هنا فقال الشيخان ابو
علي وابوهاشم واصحابهما ان الاصل ليس بواجب على الله تعالى
وقال البلخي انه واجب وهو مذهب البغداديين وجماعة من
البصريين وقال ابو الحسين البصري انه يجب في حال دون حال
وهو اختيار المصنف رحمه الله وتحمير صورة النزاع ان
الله تعالى اذا علم انتفاع زيد بايجاد قدر من المال وانتقا الضرر
به في الدين عنه وعن غيره من المكلفين هل يجب ايجاد ذلك
الفدر له ام لا اخرج الموجبون بان الله تعالى داعياً الى ايجاد
وليس له صارف عنه فيجب ثبوته لان مع ثبوت الفدر
وووجوب الداعي وانتقا صارف يجب الفعل وبيان تحقق
الداعي انه احسان خال عن جهات المفسدة وبيان انتقا
الصارف ان المفسد منتهيه ولا مشقة فيه واحتج النجاشي
بان وجوبه يورث الى المعال فيكون محالاً لبيان الملازمة
اذ لو فرضنا انتقا المفسدة في الزايد على ذلك الفدر
وثبوت المصلحة بان وجب ايجاد لازم وقوع ما لانهاية
له لانا نقر في ذلك في كل زايد واز لم يجب ثبت المكلفون
قال ابو الحسين اخيراً كان ذلك الفدر مصلحة خالصة عن
المفسدة وكان الزايد عليه مفسدة وجب عليه ان يعكسه

ذلك الفدر لو جوء الداعي وانتقا صارف واذا لم يكن في
الزايد مفسدة التي غير النهاية فانه تعالى قد يفعل ذلك الفدر
وقد لا يفعل له لان من دعاء الداعي الى الفعل وكان ذلك الداعي
حاصلاً في فعل ما يشق فان ذلك تجزئ مجرى صارف عنه
فيصير الداعي متروكاً الى الداعي والصارف ولا يجب الفعل ولا الترك
وتمثل بان من دعاء الداعي الى دفع درهم الى فقير ولم يظهر
له ضرر في دفعه فانه يدفعه اليه فان خشي من الفقر جماعة
يكون الدفع اليهم مساوياً للدفع الى الاول وشنق عليه الدفع
اليهم لحصول الضرر فانه قد يدفع الدرهم الى الفقير منهم وقد لا
يدفعه فاما كان حصول الداعي فيما يشق يقتضي تجويز
العدم فحصوله فيما يستحيل وجوء اولي لا انتقا الفعل معه
فهذا قال فيجب الاصل في بعض الاحوال دون بعض وللنجاشي
وجوء اخر في كتابها في كتاب نهاية المرام على الاستقصا

قال في المفسد الرابع في التوبة

البعثة حسنة لا شتمها على قوايد كعاضة في الفعل
فيما يدل عليه واستبقاء الحكيم فيما لا يدور ازالة الخوف
واستبقاء الحسن والقيم والمنافع والمضار وحفظ النوع
الانساني وتكميل اشخاصه بحسب استعداداتهم المختلفة
وتعليمهم الصنائع الحفيدة والاخلاق والسياسات
والاخبار بالاعقاب والثواب فيحصل اللطف لكل **قول**
في هذا المفسد مسائل مهمة المسئلة الاولى في حسن البعثة
اختلف الناس في ذلك فذهب المسلمون كافة وجميع
ارباب الملوك جماعة من الفلاسفة الى ذلك ومنعت الراهنة

الزايد مفسدة التي غير النهاية

في هذا المفسد مسائل مهمة

منه والدليل على حسن البعثة انها قد اشتملت على جواهر و خلقت
عن المعاصد فكانت حسنة فكلها وقد ذكر المصنف رحمه
الله جملة من جواهر البعثة منها ان يعرض العقل بالنقل فيما يدل
العقل عليه من الاحكام كوحدة الصانع وغيرها وان يستباه
الحكم من البعثة فيما لا يدل العقل عليه كالشرايع وغيرها من
مسائل الاصول ومنها ان الاله الخلاق الحاصل للكل عند تمامه
اذ فرغ من الدليل العقلي انه مملوك لغني وان التمس في ملك
الغني بغيره انه قبيح بل ولا البعثة لما علم حسن التمس في ذات
فيحصل الخوف بالتمس في و بعدهم اذ يجوز العقل طلب المال ك
من العبد فجلا لاسيلا ان فعله الا بالبعثة فيحصل الخوف
ومنها ان بعض الالفعال حسنة وبعضها فبيحة ثم الحسنة
منها ما يستغل العقل معرفة حسنة ومنها ما لا يستغل وكذا
القبحة ومع البعثة يحصل معرفة الحسن والقبح الذي لا
يستغل العقل بمعرفة ومنها ان بعض الاشياء نافية لنا مثل
كثير من الاغذية والادوية وبعضها ضارة لنا مثل كثير
من السموم والحشائش والعقل لا يذكر كذلك ككله وفي
البعثة تحصل هذه الفوائد العظيمة ومنها ان النوع الانساني
خلق لا كغيره من الحيوانات فانه مرتبة بالكلية يحتاج الى
امور كثيرة في معاشه لا يتكامل الا بها وهو عاجز
عن فعل الاكثر منها الا بمشاورته ومعاونته والتغلب مجر
في الكليات البشرية حيث يحصل المنافع والمضار لحكمة الاجتماع
فلا بد من جامع يفهمهم على الاجتماع وهي السنة والشرع
ولا بد للسنة من شوارع يستعملها ويغير ضوابطها ولا بد وان يتميز

ذلك الشخص عن غي، من يتبع نوعه لعدم الاولوية وذلك لما في
الاجور ان يكون مما يحصل من بين النوع لوفوع التنا في
التخصيص فلا بد وان يتميز من قبل الله تعالى بمعرفة تنفاد البشر
الى تصريف مدعيها وتخويع من مخالفته ويعدهم على متابعتهم
بحيث يتبع النظام ويستغنى حكمة النوع الانساني على كماله
الممكن له ومنها ان اشخاص البشر متفاوتة في اراكال الكمالات
وتحصيل المعارف واقتنا البضائيل وبعضهم مستغنى عن
معاون لقوة نفسه وكمال اذراكه وشدة استعراة، للاتصال
بالامور العالية وبعضهم عاجز عن ذلك بالكلية وبعضهم
متوسط الحال وتتفاوت مراتب الكمال في هذه المرتبة بحسب
فرعها من احد الطرفين وبعدها عن الآخر وفائدة النبي صلى الله
عليه وسلم تكميل النافعة من اشخاص النوع بحسب استعداداتهم
المختلفة في الزيادة والنقصان ومنها ان النوع الانساني
يحتاج الى الات واشياء نافعة في بقائه كالثياب والمساكن
وغیرها وذلك مما يحتاج في تحصيله الى معرفة عمله
والقوة البشرية عاجزة عنه فبإرادة النبي في ذلك تعليم
هذه الصنائع النافعة الخفية ومنها ان مراتب الاخلاق
وتفاوتها معلوم يقتضي فيه الى مكمال بتعليم السياسات
والاخلاق بحيث تنتفع امور الانسان بحسب بلده ومثله
ومنها ان الانبياء يعفون الثواب والعقاب على الكفاية
وتي كها فيحصل للكل اللذبة ببعثهم هذه الفوائد
و شيمه التي اهمية بالكلية بما تقدم اقول ان تحت
البراهمة على انتقاء البعثة بان الرسول اما ان ياتي بما يوافق

العقل او بما يحال به فان جاء بما يوافق العفل لم يكن اليه حاجة
ولا فائدة فيه وان جاء بما يخالف العفل وجب رد قوله وهذه
الشبهة بالحلة بما تقدم في اول الفوائد وذلك ان نقول لم لا
يجوز ان ياتوا بما يوافق العفل وتكون الفائدة فيه التاكيد
لدليل العفل ونقول لم لا يجوز ان ياتوا بما لا تقتضيه العفل ولا
يقتضي اليه وان لم يكن مخالفا للعفل بمعنى انهم لا ياتون به
بقتضي العفل فيحصل مثل كثير من الشرايع والعبادات التي
لا يقتضي العقل التي تفصيلها المسئلة الثانية في وجوب
البعثة **قال** وهي واجبة لاشتغالها على اللخب في التكليف
العقلية **اقول** اختلف الناس هنا فقالت المعتزلة ان البعثة
واجبة وقالت الاشعية انها غير واجبة تحت المعتزلة
بان التكليف السمعي الكافي في التكليف العقلية
واللخب واجب فالتكليف السمعي واجب ولا يمكن معرفته
الا من جهة النبي يكون وجود النبي واجبا لازما لا يتبع الواجب
الا به فهو واجب واستدلوا على كون التكليف السمعي
لخبيا في العقل بان الانسان اذا كان مواظبا على فعل الواجبات
السمعية وترك المناهي الشرعية كان من فعل الواجبات
العقلية والانتها عن المناهي العقلية اقرب وهذا معلوم
بالضرورة لكل عاقل وديننا فيما تقدم ان اللخب واجب
المسئلة الثالثة في وجوب العصمة **قال** ويجب في
النبي العصمة ليحصل الوثوق ويحصل الغرض ولو وجب
منابعته وضرها والانكار عليه **اقول** اختلف الناس هنا
في مائة المعتزلة يجوز والصغار على الانبياء اما على سبيل

السهمو كما ذهب اليه بعضهم او على سبيل التناول كما ذهب
اليه قوم منهم اولها تفقد محبة بكثرة ثوابهم وذنب
الاشعية والحشوية الى انه يجوز عليهم الصغار والكبار
الا الكفر والكذب وقالت الامامية انه يجب عصمتهم عن
الذنوب كلها صغرها وكبرها والدليل عليه وجوب احدها
ان الغرض من بعثة الانبياء انما يحصل بالعصمة فيجب العصمة
تحصيلا للغرض وبما في ذلك ان المبعوث اليهم لو جوزوا الكذب
على الانبياء والمعصية جوزوا به امرهم ونهيهم وافعالهم التي
امرهم باتباعهم فيما ذكروا حينئذ لا ينفاد وزال امتثال
او امرهم وذلك نقص للغرض من البعثة الثاني ان النبي يجب
منابعته باعنا فعل معصية فاما ان يجب منابعته او لا
والثاني بان كل لا تنافي فائدة البعثة والاول بان كل لان المعصية
لا يجوز فعلها واشتار بقوله لو جوب منابعته وضرها الى
هذا الدليل لانه بالنظر الى كونه نبيا يجب منابعته وبالنظر
الى كون العمل معصية لا يجوز اتباعه الثالث انه اذا فعل
معصية وجب الانكار عليه لعموم وجوب النهي عن المنكر
وذلك يستلزم اناء وهو منهي عنه وكل ذلك محال **قال**
وكمال العقل والذكا والعكسة وقوة الرأي وعدم السهو
وكما يبين عنه من ذكاء الابدان وعم الامهات والبطالة
والغلظة والابنه وتشبهها والاطلاع على الطريق وشبهه
اقول يجب ان يكون في النبي هذه الصفات التي ذكرها
وقوله وكمال العقل عكس على العصمة اي ويجب في النبي
كمال العقل وذلك كخام وان يكون في غاية الذكا والغلظة

وفوة الرأي بحيث لا يكون ضعيف الرأي متروكاً في الأمور
متمحراً لآراء ذلك من أعظم المنهات عنه وإن لم يصح عليه
السهم لئلا يسهو عن بعض ما أمثل به وإن يكون منزهاً عن
دناءة الأبا وعهم الإمامات لأن ذلك منه عنه وإن يكون منزهاً
عن العكاشة والغلظة لئلا تحصل النبوة عنه وإن يكون منزهاً
عن الأمراض المنهية نحو الالبنة وسلسل الرح والجزام والبرص
وعن كثير من المباحات الصارفة عن القول منه الفاء حقة في
تعظيمه نحو الأكل على الطريق وغير ذلك لأن ذلك كله مما
ينبغي عنه فيكون منافية للغرض من البعثة المسئلة الرابعة
في الكربون إلى معرفة صدق النبي عليه السلام **قال** وكربون
معرفة صدقه ظهور المعجزة على يده وهو ثبوت ما ليس بمعتاد
ونفي ما هو معتاد مع خرف العادة ومكابفة الدعوى **أول**
لما ذكر صفات النبي وجعل عليه ذكر بيان معرفة صدقه
وهو شي واحد وهو ظهور المعجزة على يده ونفي ما بالمعجزة
ثبوت ما ليس بمعتاد ونفي ما هو معتاد مع خرف العادة
ومكابفة الدعوى لأن الثبوت والنفي سوان في الإعجاز فإنه
لا يفرق بين قلب العصا حية وبين منع الفاء وعن مع
أصغر الأشياء وشركنا خرف العادة لأن جعل المعتاد أو نفيه
لا يدل على الصدق وفلنا مع مكابفة الدعوى لأن من يدعي
النبوة ويسند معجزته إلى الأعمى فيحصل له الصمم
مع عدم بؤ العين لا يكون صاء فاولاً في المعجزة من
شرايك أحدها أن يعجز عن مثله أو ما يفاربه الأمة المبعوث
إليها الثاني أن يكون من قبل الله تعالى أو بامر، الثالث أن يكون

في زمان التكليف لآل العادة تنتفض عنه اشتراك الساعة
الرابع أن تحدث عقيب دعوى المدعى للنبوة أو جاريها مجرى
ذلك ونعني بالجاري مجرى ذلك أن يظهر دعوى النبي في زمانه
وأنه لا مدعى للنبوة غيره ثم يظهر المعجزة بعد أن ظهر معجز
آخر عقيب دعواه فيكون ظهور الثاني كالمعتفب لدعواه
لأنه يعلم تعلفه بدعواه وأنه لا جله ظهر كالذي ظهر عقيب
دعواه الخامس أن يكون خارقاً للعادة المسئلة الخامسة
في الكرامات **قال** وفصة من غير تعطي جواز
ظهوره على الصالحين **أول** اختلف الناس هنا فذهب جماعة
من المعتزلة إلى المنع من اظهار المعجز على الصالحين كرامة لهم
ومن اظهاره على العكس على الكاذبين اظهاراً للكذب بهم
وجوز، أبو الحسين منهم وجماعة أخرى من المعتزلة والاشاعرة
وهو الحق واستدل المصنف رحمه الله بفصة من مع قيامها قتل
على ظهور معجزات عليهما وغيرهما مثل فصة أصب وكالخبار
المتواترة المنفولة عن علي عليه السلام وغيره من الأئمة وحمل
المانعون فصة من مع على الأربعة عشر عليه السلام وفصة
أصب على أنه معجز لسليمان عليه السلام مع بلفيس كأنه
يقول أن بعض أتباعي يفتن على هذا مع عجزكم عنه ولهم هذا
أسلمت بعد الوقوف على معجزاته وفصة على عليه السلام
على تكلمة معجزات النبي عليه السلام **قال** ولا يلزم خروجه
عن الإعجاز ولا التفسير ولا عدم التميز ولا عدم إكمال دلالة
والعمومية أقول هذه وجوه استدلال المانعون من المعتزلة
الأول قالوا لو جاز ظهور المعجزة على غير الأنبياء كراماتاً لهم

لحاز ظهورها عليهم وان لم يعلم بها غيرهم لان الغرض هو سرورهم
وانما حاز ذلك بلغت في الكثرة التي خرجوها عن الاعجاز
والجواب المنع من الملازمة لان خروجها عن حد الاعجاز
وجه فتح ونحو انما يجوز ظهور المعجزة اذا خلا عن جهات
الفتح فيجوز ظهورها ما لم تبلغ في الكثرة التي خرجوها
عن الاعجاز الثاني فالو لو حاز ظهور المعجزة على غير النبي لزم
التنبيه عن الانبياء اعلاه وجوب كاعتبه ظهور المعجزة
عليهم واء اشارتهم في ذلك من لا يجب كاعتبه هان موفعه
ولهذا لو اكرم الرئيس بنوع ما كمال احد هان موفعه ذلك
النوع لم يستحق الاكرام والجواب بمنع الاحتكاك مرتبة الاعجاز
كما لو ظهر على نبي اخر فانه لو لم يظهر الاعلى نبي واحد كان
موفعه اعظم فكما لا يلزم الا هانة مع ظهوره على جماعة
من الانبياء كذا لا يلزم الا هانة مع ظهوره على الصالحين
الثالث احتجاج ابي هاشم قال المعجزة يدل بحريص الابانة
والتخصيص وقسره فاضي الفضاة بان المعجزة يدل على تميز
النبي عليه السلام عن غيره اذ الامة مشاركون له في
الانسانية ولو ازمها فلو لا المعجزة لما تميز عنهم ولو شاركه
غيره فيه لم يحصل الامتياز والجواب ان امتياز النبي حصل
بالمعجزة واقتراز دعوى النبوة وهذا شئ يختص به دون غيره
ولا يلزم من مشاركة غيره له في المعجزة مشاركة له في كل
شيء الرابع لو حاز الكهنة المعجزة على غير النبي لم يكن ذلك
على صدق مدعي النبوة والتالي باكل المقدم مثله بيان
الملازمة ان ثبوت المعجزة في غير صورة النبوة ينفي

اختصاصه بها وحسينه لا يظهر الفرق بين مدعي النبوة وغيرها
في المعجزة فبطلت دلالة لالة للعالم على الخاص والجواب
المنع من الملازمة لان المعجزة مع الدعوى تختص بالنبي عليه السلام
فاذا ظهرت المعجزة على شخص فاما ان يدعي النبوة او لا فان
ادعاءها علمنا صدقها اذا اظهر المعجزة على يد الكاذب فيصح
عقلا وان لم يدع النبوة لم يحكم بنبوته والخاص ان المعجزة
لا تدل على النبوة ابتداء بل تدل على صدق الدعوى فان تضمنت
الدعوى النبوة دلت المعجزة على تصديق المدعي في دعواه
ويستلزم ذلك ثبوت النبوة الخامسة فالو لو حاز الكهنة
المعجزة على صاء وليس بنبي لحاز الكهنة على كل صاء فحاز
الكهنة المعجزة على المخبر بالجوع والشبع وغيرهما والجواب
لا يلزم العمومية اي لا يلزم الكهنة المعجزة على كل صاء في
اذا نحن يجوز الكهنة على مدعي النبوة او الصلاح اكرامه
وتفكيكه او ذلك لا يحمل لكل مخبر بصدق **قال** ومعجزاته
عليه السلام قبل النبوة تعكس الارهاص **اقول** اختلاف
الناس هنا بالذين منعوا الكرامات منعوهم الكهنة المعجزة
على سبيل الارهاص الاجماعه منهم وجوزوا اليافوز واستدل
المصنف رحمه الله على تجويزه بوقوع معجزات الرسول
عليه السلام قبل النبوة كما نقل من انشفاق ايوان كسرى
وغور ماخيم ساوا وانطه نارس وفصة اصحاب
الفيصل والغمام الزيد كان يظله عن الشمس وتسليم الاحجار عليه
وغیر ذلك مما ثبت له عليه السلام قبل النبوة **قال** وفصة
مسيلمته وعرعوز ابرهيم يعكس جواز الكهنة المعجزة على

العكس اقول اختلف الناس هنا فالذي يمنعوا الكرامات
منعوا من اظهار المعجزة على يد الكاظمين على العكس من
عواهم اظهار الكذب واستدل المصنف رحمه الله بالوقوف
على الجواز كما نقل عن مسيلمة الكذاب لما ادعى النبوة
فقبل له از رسول الله صلى الله عليه وسلم واله عدا لا عور فز
الله عنه الذاهبة فدعى لا عور فذهبت عنه الصحيحة
وكما نقل ان ابراهيم عليه السلام لما جعل الله تعالى عليه النار
برء او سلاما قال المروءة عند ذلك انما صارت كذالك
هيبة من مجاته تار في تلك الحال با حرفت لحيته لا يقال
يكفي في التكذيب ترك المعجزة عقيب عواهم فيبقي
اظهار المعجزة على العكس خرقا للعادة من غير فائدة يكون
عينا لا نقول قد يتضمن المصلحة اظهر على العكس
اظهار التكذيب به في الحال حيث يزول الشك لتجوز
ان يقال باخير المعجزة عقيب الدعوى قد يكون لمصلحة
ثم يوجد بعد وقت اخر ولا تحصل الجزم التام بالتكذيب
المسئلة السادسة في وجوب البعثة في كل وقت **قال**
وبل ليل الوجوب يعكس العمومية **اول** اختلف الناس
هنا فقال جماعة من المعتزلة ان البعثة لا تجب في كل
وقت بل في حال وحين هو ما اذ كانت المصلحة
في البعثة وقال علماء الامامية انه يجب البعثة في
كل وقت بحيث لا يجوز خلوز زمان من شرع في وقالت
الاشاعرة لا تجب البعثة في كل وقت لانهم يتكرورون
الجسز والفج العفليين وقد مضى البحث في عمومهم

واستدل المصنف رحمه الله على وجوب البعثة في كل وقت
بانه ليل الوجوب يعكس العمومية اي ليل وجوب البعثة
يعكس عمومية الوجوب في كل وقت لان في بعثته زجرا
عن القبايح وحثا على الطاعة فتكون لهيا ولا رية تنبها
للمعاقب وازالة الاختلاف ودفع الهرج والمرج وكل
ذلك من المصالح الواجبة التي لا تتم الا بالبعثة فتكون
واجبة في كل وقت **قال** ولا تجب البعثة **اول**
اختلف الشيخان هنا فقال ابو علي يجوز بعثة بني لئلا
ما في العفول ولا يجب ان يكون له شريعة وقال ابو هاشم
واصحابه لا يجوز ان يبعث الا بشريعة لان العقل كاد في
العلم بالعقليات فالبعثة تكون عبثا والجواب بجوز
ان تكون البعثة فراشملت على نوع من المصلحة باي يجوز
العلم بنبوته وادعائه اياهن الى ما في العفول مصلحة لهم فلا
ولا تكون البعثة عبثا ويجب عليهم النظر في معجزتهم فيحصل
لهم مصلحة لا تحصل بدون البعثة واحتج ابو علي بانه يجوز
بعثته بني بعد بني بشريعة واحدة وكذا يجوز بعثته بني بغير
ما في العفول المسئلة السابعة في نبوة نبينا محمد عليه السلام
قال وكهون معجزة الفزان وغيره مع افتراض دعوى نبينا محمد
عليه السلام به على نبوته والتجدي مع الامتناع وتوفر
الدواعي يدل على الاعجاز والمنقول معناه متواتر من المعجزات
بعضه **اول** لما فرغ من البحث في النبوة مطلقا شرع
في اثبات نبوة نبينا محمد عليه السلام والدليل عليه انه ظهر
المعجزة على يده وادعى النبوة فيكون صاهقا لما كنهود

المعجزة على يده فلو جهنم الاول ان الفزان معجز وقد كهر على
يده اما اعجاز الفزان فلانه تجرد به فصحا العرب لقوله تعالى
فانوا بسورة من مثله فانوا بعش سور مثله مفتريات فقل
لن اجتمعن الا سواد الجحيم على ان ياتوا بمثل هذا الفزان لا ياتون بمثله
ولو كان بعضهم لبعض ظهيرا والتجدي مع امتناعهم عن
الانتيان بمثله مع تور الدواعي عليه انهم اثار الفضل وابطالا
لردعوا وسلامة من القتل يدل على عجزهم وعدم قدرتهم على
المعارضة واما الطهور على يده فبالتواتر الثاني انه نقل عنه
معجرات كثيرة كمنع الماء من بين اصابعه حتى كتب الخلق
الكثير من الماء القليل بعد رجوعه من غزاة تبوك وكغور
ما بين الحربين لما استغاث اصحابه بالكلية وتنشب البير
ودفع سهمه الى البراء بن عازب فامر به بالنزول وغرز به في البير
فغرز به كثر الماء في الحال حتى خيف على البراء بن عازب من العرف
ونقل عنه عليه السلام في يوم فوم شكوا اليه ذهاب ما بها
في الصيف فتبطل فيها انهم لما الرلال منها ببلغ اهل البمامة
ذلك فسالوا مسيلة لما قل ما بي هم ذلك فتبطل فيها فذهب
الماء اجمع ولم تنزل قوله تعالى وانذر عشيرتكم الاقربين
لعل عليه السلام شق فخر شاة وجيني بعش من لين واءع
له بني ابيك بني هاشم ففعل علي عليه السلام ذلك ودمعاهم
وكانوا اربعين رجلا فاكلوا حتى شبعوا ما بين فيه الا اثر
اصابعهم وشربوا من العس حتى اكتبوا واللين بحاله فلما
اراد ان يدعوهم الى الاسلام قال ابو لهب كادما سمعكم محمد
بقاموا قبل ان يدعوهم الى الله تعالى فقال لعلي عليه السلام اجعل

مثل ما فعلت بفعل في اليوم الثاني كالاول فلما اراد ان يدعوهم
ابو لهب الى كلامه فقال لعلي عليه السلام اجعل مثل ما فعلت
ففعل مثله في اليوم الثالث فباع عليه السلام على الخلافة
بعده ومتابعته وخرج له جاهد بن عبد الله عن فابيوم الخندق
وخني له صاع شعير ثم دعاه عليه السلام فقال انا واصحابي فقال
نعم ثم جاء الى امرائه واخي هابذ لك بفلك له آفت فلت امض
واصحابك فقال لا بل هولاء انا واصحابي فلت نعم ففالت هو
اعرف بما قال فلما جاء عليه السلام قال ما عندهم قال جاني ما
عندنا الاعناق في التنور وصاع من شعير خبزنا فقال له
عليه السلام افعدوا صحابي عشرة عشرة ففعلوا فاكلوا كلهم
وسبح الحصاني يده عليه السلام وشهره الذي به بالرسالة
فان وهبان بن اوس كان يدعي غفالة فجاءه ذيب فباخر شاة
منها فسعى نحو فقال له الذيب العجب من اخذ شاة وهذا
محمد يدعوا الى الحق ولا يجيبونه فجاء الى النبي صلى الله عليه وسلم
وكان يدعي مكال الذيب وتبطل في عين علي عليه السلام لما رآه
فلما ترمد بعد ذلك ابداه عاله وعاله بان يصري الله تعالى
عنه الحم والبرء وكان لبا سه عليه السلام في الشاة والصيف
واحدوا نشول القمر وعما الشجرة فاجابته وجاءت فخر
الارض من غي جاذب ولاد افع ثم رجعت الى مكانها وكان
تخطب عند الجزع فاختذله منبرا فانتقل اليه فخن الجزع اليه
حينئذ النافقة التي ولدها بالترمه فسكن واخي بالغيوب
في مواضع كثيرة كما اخي بقتل الحسين عليه السلام وموضع
الفتك به بقتل في ذلك الوضع واخي بقتل ثابت بن قيس

بن الشماس فقتل بعده عليه السلام واخبر اصحابه بفتح مصر
واو طاع بالقبك خيرا فان لهم مئة ورحما واخبرهم بانه عا
مسيلمة النبوة بالجمامة واء على العنسي النبوة وانما يستغفران
فقتل فيروز الدين العنسي فرب ولاة النبي عليه السلام وقتل
خالد بن الوليد ^{عليه السلام} عليه مسيلمة واخبر عليا عليه السلام
بجيرة بني النضير وسباني وده عا على عتبة بن ابي لهب لما تلا عليه
والنجم اذ اهوى فقال عتبة كبرت برب النجم بتسليك كلب
الله عليه فخرج عتبة الى الشام فخرج الاسد فارتعدت
برايصه فقال له اصحابه من ابي شي ترعد فقال ان محمد اء عا على
ووالله ما اكلت السما من ذبيحة اصدف من محمد با حاك
الفوم بانفسهم ومنتاعهم عليه فجا الاسد فحسرو رؤسهم
واحدوا واحد احتيا انتهى اليه فضغفه وضغفه ففرغ منه ومات
واخبر موت النجاشي وفتل زيد بن حارثة بموته باخبر عليه السلام
بقتله في المدينه وان جعفر اخذ الراية ثم قال قتل جعفر ثم
وقف وقعة ثم قال واخذ الراية عبد الله بن رواحة ثم قال وقتل
عبد الله بن رواحة وفام عليه السلام الى بيت جعم واستخرج
ولده ودمعت عيناه ونعي جعفر الى اهله ثم كثر الامر كما
اخبر عليه السلام وقال لعمار تقتلك الهية الباغية بقتله
اصحاب معوية ولا شتهار هذا الجهم لم يتمكن معاوية من
دفعه واحتال على العوام فقال قتلته من جابه فعارضه ابن
عباس وقال لم يقتل الكفار اذ احنة وانما قتله رسول الله
صل الله عليه وسلم لانه هو الذي جابه الهمم حتى قتلوه وقال
لعلي عليه السلام ستقاتل بعربي الناكثين والفا سكين

والمارفين بالناكثون كالحمة والزبير لانها با بعا وفكنا
والفا سكون هم الظالمون وهم معاوية واصحابه لانهم كحلة
بعا والمارفون هم الخارجون عن الملة وهم الخوارج وهذه
المعجزات بعض ما نقل وافتمنا على هذا الفذر لكثرتهما وبلوغ
الغرض بهذه وقد اوردنا معجزات اخرى منقولة من كتاب
نهاية المرام **قال** واعجاز الفرائض فيل لفظا حته وفيل
لاسلوبه وفصاحته وفيل للصرفة والكل محتمل **اقول**
اختلف الناس هنا فقال الجباييل ان سبب اعجاز الفرائض
فصاحته وقال الجوبني هو البصاحة والاسلوب معا
وعني بالاسلوب الفس والضب وقال النكلام والمرتضي هو
الصرفة بمعنى ان الله تعالى صر في العرب ومنعهم عن المعارضة واجتمع
الاولون باز المنقول عن العرب لانهم كانوا يستعظمون
فصاحته ولهذا راء النابغة الاسلام لما سمع الفرائض
وعرف فصاحته فرأى ابو جهل وقال لخرم عليك الاطيسين
واخبر الله تعالى عنهما بذلك بقوله انه فكر وفكر فقتل كيف
فدر ثم قتل كيف فدر ثم نكح الى اخر الاية ولا في الصرفة
لو كانت سببا في اعجاز لوجد ان يكون في غاية الركابة
لان الصرفة عن التركيب ابلغ في الاعجاز والتالي بما حل
بالضرورة واحتج السير المرتضي بان العرب كانوا افاء
عما الا لبا في المبررة وعلى التركيب وانما منعوا عن الانيان
مماثلة تعجز الهم عما كانوا فاء رين عليه وكل هذه الاقسام
محتملة **قال** والنسخ تابع للمصالح اقول هذه اشارة
الى الرء على اليهود حيث قالوا بدوام شرع موسى عليه السلام

قالوا لان النسخ باطل اذ المنسوخ ان كان مصلحة فبح
المنع عنه وان كان مفسدة فبح الامره واذا اطل النسخ
لزم القول بدوام شرع موسى عليه السلام وتقرير الجواب
ان نقول الاحكام منوكة بالمصالح والمصالح تتغير بتغير
الافوات وتختلف باختلاف المكلفين فجاز ان يكون
الحكم المعين مصلحة لقوم في زمان فيام به ومفسدة لقوم
في زمان اخر فيمنع عنه **قال** وقد وقع حيث حرم على
نوح بعض ما احل لمن تقدمه واوجب الختان بعد تاجي وحر
الجمع بين الاختين وغير ذلك من الاحكام **اقول** هذا
تاكيد لا بطلان قول اليهود القائلين من النسخ فانه يشر
او لا جواز وفوعه وهاهنا بين وفوعه في شرعهم وذلك
في مواضع منها انه جاء في التوراة ان الله تعالى قال لا اعم وحو
عليهما السلام فراجحت لهما كلة اذ ثبت على وجه الارض
وكانت له نفس حية وورع فيها انه قال لنوح عليه السلام
خدمك من الحيوان الحلال كذي ومن الحيوان الحرام كذ
محرم على نوح عليه السلام بعض ما اباح لادم عليه السلام
ومنها انه اباح نوح عليه السلام تاجي الختان في وقت الج
وحرمة على غيره من الانبياء وابعاد ابراهيم عليه السلام تاجي
ختان ولده اسمعيل عليه السلام الى حال كبره وحرمة على موسى
تاجي الختان عن سبعة ايام ومنها انه اباح لادم عليه
السلام الجمع بين الاختين وحرمة على موسى عليه السلام **قال**
وخبرهم عن موسى عليه السلام بالتأبير مختلف ومع تسليمه
لا يدل على المراء فلهذا قول ان جماعة من اليهود جازوا

وفزع

وفزع النسخ عطلا ومنعوا من نسخ شيء يعة موسى عليه السلام
ونسخوا بما روي عن موسى عليه السلام انه قال فمنسكوا
بالسبت ابدا والتابير يدل على الدوام ودوام الشرع بالسبت
ينبغي القول بنسبة محمد عليه السلام والجواب من وجوه الاول ان
هذا الحديث مختلف ونسب الى ابن الروندي الثاني سلمنا نفعه
لاكن اليهود انقطع تواترهم لان تحت نص استباحهم وابناهم
حتى لم يبق منهم من يثبت نفعه الثالث ان لفظة التابير
لا تدل على الدوام فلهذا ما انفاد ورد في التوراة لقوم الدوام
كما في العبد انه يستخدم ست سنين ثم يعرض عليه العتق
في السابعة فجاز ابا العتق ثقت اذنه واستخدم ابد او في
موضع اخر يستخدم خمسين سنة وامر وان في البقرة التي
كلوا بنحما ان يكون لهم ذلك سنة ابدا ثم انقطع
تعبدهم بها وفي التوراة فربوا الى كل يوم خروجهم خرو
غداة وخروجهم عشية بين المغارب فربا ناء ايما لا حقا
بكم وانقطع تعبدهم به واذا كان التأبير في هذه الصور
لا يدل على الدوام انتفت في لانه هنا فلهذا اقص ما في الباب
انه يدل على انهم الاكثر ظواهر الالبان فدتى ك لوجوه
الادلة المعارضة لها **قال** والسمع على عموم
نبوته عليه السلام **اقول** ذهب قوم من النصاري الى
ان محمدا عليه السلام مبعوث الى العرب خاصة والسمع
يكذب قولهم هذا قال الله تعالى لا تذكرك به ومن بلغ وقال
تعالى وما ارسلناك الا كفاة للناس ورسولهم الجز نزل على
بعثته عليه السلام وقال عليه السلام بعثت الى الاسود

المفصل الخامس

والاحمر لا يقال كيف يصح ارساله الى من لا يسمع كتابه
وفد قال تعالى وما ارسلنا من رسول الا بلسان قوميه لاننا نقول
لا استبعاد في ذلك بان يترجح كتابه لمن لا يسمع لغته مترجم
وليس في الآية انه تعالى ما ارسل رسول الا الى من يسمع من
لسانه وانما اخبر بان ما ارسله الا بلسان قوميه وجوز فاضي
الفضاء في با جوج وما جوج احتمالين احدهما ان لا يكونوا
مكلفين اصلا وان كانوا معسدين في الارض كالبهايم المعسرة
في الارض والثاني ان يكونوا مكلفين وقد بلغتهم دعوته
عليه السلام بان يفهموا من الامكنة التي يسمعون فيها
كلام من هو راس الشر وجوز بعض الناس ان يكون في بعض
البقاع من لم تبلغه دعوته عليه السلام فلا يكون مكلفا
بشيئته وعند من المراد بذلك ان كان عدم تكليفهم
مكلفا سوا بلغم بعز لك الدعوة ام لا فهو باطل فكلما
لما يتنا من عموم نبوته عليه السلام وان كان المراد انهم
غير مكلفين ماء امواع غير عالمين فاذا بلغتهم الدعوة طاروا
مكلفين في وجوب **قال** وهو افضل من الملايكة وكذا
غيره من الانبياء لوجود المضاء للقوة العقلية وفهمه على
علا انقياء عليهما **اقول** اختلف الناس هنا فذهب
اكثر المسلمين الى ان الانبياء عليهم السلام افضل من الملايكة
عليهم السلام وذهب اخرون منهم وجماعة الى ان الملايكة
الملايكة افضل واستدلوا الاولون بوجوه ذكر المصنف
رحمه الله منها وجهان للاكتفاء وهو ان الانبياء قد وجد
فيهم القوة الشهوية والغضبية وسائر القوى الجسمانية

المفصل الخامس والاربعون

كالوهمية والخيالية وغيرها واكثر احكام هذه القوى
يضاء حكم القوة العقلية وبما نحتاج الى اكثر الناس يلحق
القوة الشهوية والغضب والوهم ويترك مقتضى القوة العقلية
والانبياء عليهم السلام يفهمون قوى كبايعهم ويفعلون بحسب
مقتضى قواهم العقلية ويعرضون عن القوى الشهوانية
وغيرها من القوى الجسمانية فتكون عبادتهم واجعالهم
اشرف من عبادات الملايكة حيث خلوا عن هذه القوى واذا
كانت عبادتهم اشرف كانوا افضل لقوله عليه السلام افضل
الاعمال احمرها اي اشرفها وها هنا وجوه اخر من الكفر فيمن

قال ذكرنا هاهنا كتاب تمام المرام **المفصل الخامس في الإمامة**

الامام لخب فيجب نصبه على الله تعالى تحصيلاً للغرض
اقول في هذا المفصل مسائل الاول في ان نصب الامام
واجب على الله تعالى اختلف الناس هنا فذهب الاصح من المقلد
وجماعة الخوارج الى نفي وجوب نصب الامام وذهب
الباقين الى الوجوب لاكثر اختلفوا في الجبايتان واصحاب الحديث
والاشعرية قالوا انه واجب سمعنا لعقلا وقال ابو الحسين
البصري والبغداديون والامامية انه واجب عقلا ثم اختلفوا
فقال الامامية ان نصبه واجب على الله تعالى وقال البغداديون
وابو الحسين انه واجب على العقلا واستدل المصنف رحمه الله
على وجوب نصب الامام على الله تعالى بان الامام لخب والخب
واجب اما الصغرى فمعلومة للعقلا والعلل الضروية
حاصل بان العقلا متى كان لهم رئيس يمنعهم عن التغالب والتماثر

ويصدح عن المعاصي ويعدده على فعل الكافات ويبعثهم
على التناصب والتعاضل كانوا إلى الإصلاح أقرب ومن الفساد
أبعد وهذا علم ضروري لا يشك فيه العاقل وأما الكسبي
فقد تقدم بيانها **قال** والمعباسد معلومة الانتباه والخصار
للحجب فيه معلوم للعقلاء ووجوده لطيف وتصرفه آخر
وعمره **أقول** هذه اعتراضات على دليل أصحابنا مع الإشارة
إلى الجواب عنها الأول قال المخالف كون الإمامة قد اشتملت
على وجه الحجب لا يكفي في وجوبه على الله تعالى بخلاف المعرفة
التي يكفي وجه الوجوب فيه علينا لا نتبع المعباسد في كتمانها
أما في حقه تعالى فلا يكفي وجه الوجوب ما لم يعلم انتفاء
المعباسد ولا يكفي الظن بانتفاءها بل لا يجوز اشتغال الإمامة
بمفسدة لا نعلمها فلا تكون واجبة على الله تعالى والجواب
أن المعباسد معلومة الانتباه عن الإمامة لأن المعباسد محصورة
معلومة يجب علينا اجتنابها أجمع وإنما يجب علينا اجتنابها
أغافلناها إذ التكليف بغير المعلوم محال وذلك الوجوه
منتبهة عن الإمامة فيبقى وجه الحجب خاليا عن المفسدة
فيجب عليه تعالى لأن المفسدة لو كانت لازمة للإمامة
لم تنفك عنها والثاني باطل فكأنه يقول تعالى أنت جاعلك
للناس إماما وإن كانت معارفة جاز انفكاكها عنها
فتجب على تقدير الانفكاك الثاني قالوا الإمامة إنما تجب
لواخم الحجب فيها بل لا يجوز أن يكون هناك حجب
آخر يفوق مقام الإمامة فلا تنعزل الإمامة للجمعية ولا تجب
على التعيين والجواب أن إحصار الحجب الذي كثرنا في الإمامة

معلوم للعقلاء ولهذا يلتجى العقلاء كل زمان وكل صفع إلى
نصب الروساة وبما للمعباسد الناشئة من الاختلاف
الثالث قالوا الإمام إنما يكون لحقا إذا كان متمصفا بالامر
والنهي وانتم لا تقولون بذلك فيما تعتقدونه للحقا لا تقولون
بوجوبه وما تقولون بوجوبه ليس بلحجب والجواب أن وجوب
الإمام نفسه لحجب لوجوه أحدها أنه يحفظ الشرائع ويحميها
عن الزيادة والنقصان وثانيها أن اعتناء المكلفين بوجوب
الإمام وتحويل انبعاث حكمه عليهم في كل وقت سبب لرؤيتهم
عن المعباسد ولرفعهم إلى الإصلاح وهذا معلوم بالضرورة
وثالثها أن تصحيحهم لا شك أنه لحجب ولا يتم إلا بوجوبه
فيكون وجوبه هو نفسه لحقا وتصحيحهم لحقا آخر والتحقيق
أن نقول الحجب الإمامة يتم بأمور منها ما يجب على الله تعالى
وهو خلق الإمام وتمكينه بالقدرة والعلم والنصر عليه باسمه
ونسبه وهذا فريضة الله تعالى ومنها ما يجب على الإمام وهو
تحمله للإمامة وقبوله لها وهذا فريضة الإمام ومنها ما يجب
على الرعية وهو مساعدته والنصرة له وقبول أوامر وأمثال
قوله وهذا لم تفعله الرعية وكان منع الحجب الكامل
منهم لأن الله تعالى ولا من الإمام المسئلة الثانية في أن الإمام
يجب أن يكون معصوما **قال** وامتناع التسلسل
يوجب عصمته ولأنه حافظ للشرع ولوجوب الإنكار
عليه لو أفرغ على المعصية فيضاء أمر الكافة ويعتد
الغرض من نصبه ولا تخطأ في رجته عن أفل العوام **أقول**
ذهب الإمامية والاسماعيلية إلى أن الإمام يجب أن يكون

الحجب
عمره
م
٩
١٢

معصوماً وخالف فيه جميع العرف والدليل على ذلك وجوه
الاول ان الامام لو لم يكن معصوما لزم التسلسل والتالي باكل
فالمقدم مثله بيان الشريعة ان مقتضى لوجوب نصب الامام
هو تجوز الخكا على الرعية فلو كان هذا مقتضى ثانياً في حق
الامام وجب ان يكون له امام اخر ويتسلسل وينتهي الى امام لا يجوز
عليه الخكا فيكون هو الامام الاصل الثاني ان الامام حافظ
للشريعة فيجب ان يكون معصوماً اما المقدمة الاولى فلا
الحاجة للشريعة ليس هو الكتاب لعدم إحاطته بجميع الاحكام
التفصيلية ولا السنة لذلك ايضا ولا اجماع الامة لان كل
واحد منهم على تقديم عدم المعصوم يجوز عليه الخكا بالجمهور
كذلك ولا اجماع على ليس لدلالة ولا لا شتم ولا اشارة
اي يمنع اتعا ف الناس في سائر البقاع على الامارة الواحدة
كما نعلم بالضرورة عدم اتعا فم على كل كعالم معتبر في وقت
واحد ولا لها فيكون باحلا ولا الفياس ليكلان القول به
على ما كنه في اصول الفقه وعلى تقديم تسليمه فليس بحافظ
للشريعة بالاجماع ولا البراءة الاصلية لانما لوجوب المصير
اليها كما وجب بعثه الانبياء والاجماع على عدم جها للشرع
فلم يبق الا الامام فلو جاز الخكا عليه لم يبق وثوق بما تعبدنا
الله تعالى به وما كلفناه وذلك منافض للغرض من التكليف
وهو الانقياء الى امر الله تعالى الثالث انه لو وقع منه الخكا
لوجب الانكار عليه وذلك ايضا امر الطاعة له بقوله تعالى
واطيعوا الله واحطيعوا الرسول واولي الامر منكم الرابع لو وقع
منه المعصية لزم نقض الغرض من نصب الامام والتالي باكل

والمقدم مثله بيان الشريعة ان الغرض من اقامته انقياء الامة
له وامثال اوامره واتباعه فيما يفعلوه فلو وقعت المعصية
منه لم تجب شي من ذلك وهو مناف لنصبه الخامس انه لو وقع
منه المعصية لزم ان يكون اقل درجة من العوام لان عقله
اشد ومعرفته بالله تعالى وثوابه وعقابه اكثر فلو وقع منه
المعصية كان اقل حالا من رعيته وكل ذلك باكل قطعاً **قال**
ولا تنافي العصمة القدرة **اقول** اختل الفايكون بالعصمة
في ان المعصوم هل يتمكن من فعل المعصية ام لا فذهب قوم
منهم الى عدم تمكنه من ذلك وذهب اخرون الى تمكنه منها
اما الاولون فممن من قال ان المعصوم مختص بدينه وانفسه
خاصية تفتضي مناعا فقامه على المعصية ومنهم من قال ان
العصمة هي القدرة على الطاعة وعدم القدرة على المعصية
وهو قول ابي الحسين البصري واما الاخرون الذين لم يسلبوا
القدرة فمنهم من فسرها بانها الامر الذي يفعله الله تعالى بالعباد
من الاطاعة المقتضية الى الطاعات التي يعلم معها انه لا
يقدم على المعصية بشرط ان لا ينتهي ذلك الامر الى حد الاجاء
ومنهم من فسرها بانها ملكة نفسانية لا يصدر عن صاحبها
معها المعاصي واخرون قالوا ان العصمة لكيف يفعله الله تعالى
بصاحبها لا يكون له معه اي ترك الطاعة وارتركاب
المعصية واسباب هذا اللطف امور اربعة احدها ان يكون
لنفسه اول بره خاصية تفتضي ملكة ما نعة من العجز
وهذه الملكة مغايرة للبعد الثاني ان يحصل له علم بمشاكل
المعاصي ومنافط الطاعات الثالث تاحيد هذه العلوم

بتتابع الوحي والا لهام من الله تعالى الرابع مواخذته على ترك
الاولى بحيث يعلم انه لا يتكتم ملاما بل يضيغ عليه الامر في
غير الواجب من الامور الحسنة بما اذا اجتمعت هذه الامور كان
الامام معصوما والمصنف رحمه الله اختار المذهب الثاني
وهو ان العصمة لا تنافي القدرة بل المعصوم فاء على فعل
المعصية والالما استحق المرح على ترك المعصية والثواب
وليكمل الثواب والعقاب في حقه وكان خارجا عن التكليف
وذلك بما احل بالاجماع وبالنقل في قوله تعالى قل انما انا
بشر مثلكم يوحي الي المسئلة الثالثة في ان الامام يجب ان
يكون افضل من غيره **قال** وفيه تفصيل بالمعصوم معلوم ولا
ترجيح في المتساوي **اول** الامام يجب ان يكون افضل
من عينته لانه اما ان يكون مساويا له او انقص منه او
افضل والثالث هو المكلوب والاول محال لانه مع التساوي
يستحيل ترجيحه على غيره بالامامة والثاني ايضا محال
لان المعصوم يفهم عقلا تفهمه على العاقل وبعده عليه
ايضا قوله تعالى افرى بهدي الى الحق اخوان يتبع امر لا
يهدى الا ان يهدي فما لك كيف تحكمون ويدخل تحت
هذا الحكم كون الامام افضل في الدين والعلم والكرم
والشجاعة وجميع الفضائل النفسانية والبدنية
المسئلة الرابعة في وجوب النصرة على الامام **قال**
والعصمة تقتضي النصرة وسببها عليه السلام **اول**
ذهب الامامية خاصة الى ان الامام يجب ان يكون منصوبا
عليه وقالت العباسية ان الطريق التي تعين الامام النصرة او اليها

وقالوا

وقالت الزيدية ان تعين الامام بالنصر او الدعوة الى نفسه وكل
بابه المسلمين الطريق انما هو النصرة واختيار اهل الحل والعقد
والدليل على ما ذهبنا اليه وجهان الاول اننا قد بينا انه يجب ان يكون
الامام معصوما والعصمة امر خفي لا يعلمه الا الله تعالى ويجب
ان يكون نجيبة من قبلة تعالى لانه العالم بالشركاء وغيره الثاني
ان النبي صلى الله عليه وآله كان اشبهق على الناس من الوالد على ولده
حتى انه عليه السلام ارشدهم الى شيئا لا نسبة لها الى الخليفة
بعده كما ارشدهم في فضا الحاجة الى امور كثيرة مندوبة
وغيرها من الوفايع وكان عليه السلام اذا سافر عن المدينة يوما او
يومين استخلف فيما من يقوم بامر المسلمين ومن هذا حاله
كيف ينسب اليه افعال امته وعدم ارشادهم الى اهل الاشيا
واشياها واعظمها قدرا واكثرها فائدة واشدهم حاجة
اليها وهو المتولي لامورهم بعد وفاته من شريته عليه السلام
نصب الامام بعده والنصر عليه وتعينهم اياه وهذا برهان لمق
المسئلة الخامسة في ان الامام بعد النبي عليه السلام بلا فصل
هو علي بن ابي طالب عليه السلام **قال** وهما مختصان بعلي
عليه السلام **اول** العصمة والنصر مختصان بعلي عليه السلام
اذا الامة بين فابيلين احدهما الم بشرطهما والثاني المشركون
وقد بينا بكلان قول الاولين بانخص الحق في قول الفريق الثاني
وكل من اشتهر كما قال الامام هو علي عليه السلام **قال**
والنصر الجلي في قوله سلموا عليه باسم المؤمنين وانت الخليفة
من بعده وغيرهما قول هذا دليل بان علي الامام هو علي عليه
السلام وهو النص الجلي من رسول الله صلى الله عليه وآله في مواضع

9

تواتر بها الامامية ونقلها غيرهم فلا يشايعا ايعانها لما نزل
قوله تعالى وانذر عشيرتك الاقربين امر رسول الله صلى الله عليه وآله
ابا طالب ان يصنع له محاما وجمع بني عبد المطلب فقال لهم
ايكم يوازرني ويعينني ويكن اخي وخليفتي ووصيي من
بعدي فقال علي عليه السلام انا ابايعك واوازرك فقال عليه السلام
هذا اخي ووصيي وخليفتي من بعدي واوازرني فاسعوا له واطيعوا
وبغول صلوات الله عليه انت اخي ووصيي وفاخي في ديني ومنها
انه لما اخاب بن الصحابة ولم يتخلف سوا علي عليه السلام فقال
يا رسول الله اخيت بين الصحابة دوني فقال له عليه السلام اعم
ترض ان تكون اخي وخليفتي من بعدي واخا بينه وبينه ومنها
ان رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم قال له انت سيد المسلمين وامام المؤمنين
عليه بامر المؤمنين وقال له انت سيد المسلمين وامام المؤمنين
وفايده الغي المجليين وقال فيه هذا ولي كل مؤمن ومؤمنة والنصوص
في ذلك كثيرة اكثر مما ان تحصى ذكرها المخالف والموافق
الذي ان يبلغ مجموعها التواتر **قال** ولقوله تعالى انما وليكم
الله ورسوله الاية فانما اجتمعت الاوصاف في علي عليه السلام
احول فداء ليل اخر على امامه علي عليه السلام وهو قوله تعالى
انما وليكم الله ورسوله والذين امنوا الذين يقيمون الصلاة ويؤتون
الزكاة وهم راكعون والاستدلال بهذه الاية يتوقف على
مقدمات احرى من لفظة اما للحكم وبدل عليه المنقول والمفعول
اما المنقول والاجماع اهل العربية عليه واما المفعول فانه
لفظة ان للاثبات وما للنفى قبل التركيب فيكون ذلك
بعد التركيب عملا بالاستصحاب والاجماع على هذه الدلالة

ولا يصح تواترها على معنى واحد ولا يصح الاثبات الذي غيبي
المذكور والنفى الذي المذكور للاجماع فبقي العكس وهو من
الاثبات الذي المذكور والنفى الذي غيبي وهو معنى الحص الثانية
ان الولي بعينه الاول بالنص في الدليل عليه نقل اهل اللغة
واستعمالهم كقولهم السلطان ولي من لا ولي له وكقولهم ولي
الدم وولي الميت ولقوله عليه السلام ايما امرأة نكحت زوجها
غيره زوانيما فذكرها باطل الثالثة ان المراء في ذلك بعض
المؤمنين لانه تعالى وصيهم بوصف مختص ببعضهم لانه لولا ذلك
لزم اتخاها الولي والمتولي واذا قد سدت هذه المقدمات فنقول
المراء بهذه الاية هو علي عليه السلام للاجماع الحاصل على ان من
خصص بها بعض المؤمنين قال انه علي عليه السلام فصمما الي
غيره خرف الاجماع ولانه عليه السلام اما كل المراء او بعضه
للاجماع وقد بينا عدم العمومية فيكون هو كل المراء
ولان المفسرين اتفقوا على ان المراء بهذه الاية هي عليه السلام كونه
لما تصدق بحجته حالة ركوعه نزلت هذه الاية ولا خلاف
في ذلك **قال** والحديث الغدير المتواتر اقول هذا دليل اخر
على امامه علي عليه السلام وتقريره ان النبي صلى الله عليه وآله وسلم
قال في غدير خم وقد رجع من حجة الوداع معاشي المسلمين
الست اولي منكم بانفسكم قالوا بلى قال من كنت مولاه فعلي
مولاه اللهم وال من والاه وعاد من عاداه وانص من نصره واخذل
من خذله وقد نقل المسلمون كافة هذا الحديث نقل متواترا
لكثير اختلافوا في دلالة علي الامامة ووجه الاستدلال به
ان لفظة مولى تفيد الاولى لان مفردة الحديث تدل عليه

لا يعرف اللغة تقتضيه وكذا الاستحالة كقوله تعالى النار
مولايم اي اوليهم وفول الاخطل فاصبحت مولاها من الناس كلهم
وفولهم مولى العبد في الاول بتدبيره والتصرف ولائها مشتركة
بين معان غير مراء هنا الا الاول ولانه اما كل المراء وبعضه ولا
يجوز خروجه عن الراء لانه حفيضة فيه ولم يثبت اراءه غير
قال ولحديث المنزلة المتواتر اقول هذا ليل اخر على امامه
عليه السلام وتفي به ان النبي صلى الله عليه وسلم قال له انت مني بمنزلة
هرون من موسى الا انه لا نبي بعدي وتواتر المسلمون بنقل هذا
الحديث لاكنهم اختلفوا في دلالة على الامامة وتفي بالاستدلال
به ان عليا عليه السلام له جميع منازل هرون من موسى بالنسبة
الى النبي صلى الله عليه وسلم لان الوحدة متبعية هنا للاستثنا المشروط
بالكثرة وغير العموم ليس بمراء للاستثنا المخرج مالا لوله
لوجاء خوله كالعداء والاصل عدم الاشتراك ولا تنقيا القابل
بالكثرة من وزن العموم ولعدم فهم المراء من خطاب الحكيم
لولا ومن جملة منازلة الخلافة بعده لو عاش لثبوته له في
حياته **قال** ولا استخلافه على المدينة بيع للاجماع **اقول**
هذا ليل اخر على امامته عليه السلام وتفي به ان النبي صلى الله
عليه وسلم استخلفه على المدينة وارحب المنا وقوز بامير
المؤمنين عليه السلام فخرج الى النبي صلى الله عليه وسلم وقال يا رسول
الله ان المنا فبين زعموا انك خلقتني استغفالا وتحمز امني
بقال عليه السلام كذبوا انما خلقتك لما تركت وراي فان رج
باخلعتني ولا ترصني با على ان تكون مني بمنزلة هرون من موسى
الا انه لا نبي بعدي واذا كان خليفته على المدينة في ذلك

الحال

الحال ولم يعز له قبل موته ولا بعده استمر ف ولايته عليهما
ولا يكون غير خليفته عليهما واذا انتفت خلافة غير عليهما
انتفت خلافتهم على غيرهما للاجماع فثبتت الخلافة له
عليه السلام لا يقال فيه استخلف النبي صلى الله عليه وسلم جماعة
على المدينة وعلى غيرهما ومع ذلك فليسوا ائمة عندكم لانهم
نقول ان بعضهم عز له عليه السلام والبا فوز لم يقل احد ما منهم
قال ولقوله عليه السلام انت اخي ووصي وخليفتي
من بعدي وفاضي يعني بكسر الدال **اقول** هذا ليل اخر على
امامة علي عليه السلام وتفي به ان النبي صلى الله عليه وسلم قال انت
اخي ووصي وخليفتي من بعدي وفاضي يعني بكسر الدال
وهذا نص صريح على الولاية والخلافة على ما تقدم **قال**
ولانه افضل وامامة المفضل فيجوز عقلا **اقول** هذا
ليل اخر على امامته عليه السلام وتفي به انه افضل من غيره
على ما ياتي فيكون هو الامام لا في تقديم المفضل على العاقل
فيم عقلا والمسبح على ما تقدم **قال** ولتظهر المعجزة
على يده كقلع باب خيبر ومخاطبة الثعبان ورفع
الصخرة العظيمة عن القليب ومحاربة الجحوش والشمس وغير
ذلك وادعى الامامة فيكون صاء فاهذا **اقول**
هذا ليل اخر على امامته ايم المؤمنين عليه السلام وتفي به
انه قد ظهر على مد معجزات كثيرة وادعى الامامة له
من غير غيره فيكون صاء فاما المفردة الاولى فلما
تواتر عنه انه فتح باب خيبر وعجز عن اعاءته ستمون رجلا
من اشد الناس قوة ومخاطبة الثعبان على مني الكوفة

سبعون

فسئل عنه فقال انه من حكام الخن استنشد كل عليه سلة
 اجبته عنها ولتوجه الي صفيان صاحب عكش عن كعب بن جهم
 جهم وابي ابي بن مزيه في جود واصحة عكبة عن وعز قلعهما
 فنزل عليه السلام فاقتهما وجاهها مسافة بعيدة فظهر الما
 فشر بوانع اعادها فنزل صاحب الدي واسلم بسيل عن ذلك
 فقال بني هذا الذي علي فالح هذه الصخرة ومضى من قبل ولم
 يدركوا واستشهد معه عليه السلام في الشام وحارب الخن
 وقتل منهم جماعة كثيرة لما ارادوا وقوع الضرب بالنبي عليه السلام
 حيث ساروا والي بن المصطلق وردت له الشمس من ترو غير ذلك
 من الوفايع المشهورة الدالة على صدق واعلمها واما المقدمة
 الثانية فظاهر من قوله بالتواتر انه لا يشك احد انه عليه
 السلام ادعي الامامة بعد رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم
 وليس من غيره فلا يصلح للامامة فتعين هو عليه السلام
 اقول هذا ليل اخر على امامة علي عليه السلام وهو ان غيره من
 ادعي لهم الامامة كالعباس وابي بكر كانا كافرين قبل ظهور
 النبي صلى الله عليه وآله وسلم ولا يصلحان للامامة لقوله تعالى لا ينال
 عهدني الظالمين والمراد بالعهدة هنا عهد الامامة لانه جواب
 دعا ابراهيم عليه السلام قال ولقوله تعالى كونوا مع الصادقين
اول هذا ليل اخر على امامة علي عليه السلام وهو قوله تعالى
 يا ايها الذين امنوا اتقوا الله وكونوا مع الصادقين فبالكون
 مع الصادقين اي المعلوم منهم الصدق ولا يتحقق ذلك
 الا في حق المعصوم اذ غيره لا يبلغ صدقه ولا معصوم غير علي
 عليه السلام **قال** ولقوله واولي الامر منكم اقول هذا ليل

لما

قيل

اخر على امامة علي عليه السلام وهو قوله تعالى يا ايها الذين امنوا
 اطيعوا الله واطيعوا الرسول واولي الامر منكم امر بالاتباع والطاعة
 لاولي الامر والمراد منهم المعصوم اذ غيره لا اولوية له نفثي
 وجوب طاعته ولا معصوم غير علي عليه السلام بالاجماع السلة
 السادسة في الدالة الدالة على عدم امامه غير علي عليه السلام **قال**
 ولان الجماعة غير علي عليه السلام غير صالح للامامة لظلمهم
 بتقديم كبرهم اقول هذه اذلة تدل على ان غير علي عليه السلام لا يصلح
 للامامة الاول ابا بكر وعمر وعثمان قبل ظهور النبي عليه السلام
 كانوا كفرة ولا ينالوا عهد الامامة للاية وقد تقدمت **قال**
 وخالف ابو بكر كتاب الله في منع ارف رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم
 بخبر رواه هو اقول هذا ليل اخر على عدم صلاحية ابي بكر للامامة
 وتغيره انه خالف كتاب في منع ارف رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم
 وآله ولم يورث بالحكمة عليها السلام واستند الي خبر رواه هو
 عن النبي صلى الله عليه وآله وسلم في قوله نحن معاشر الانبياء لا نورث ما
 تركنا صدقة وعموم الكتاب يدل على خلاف ذلك وايضا
 قوله تعالى وورث سليمان داود وقوله في قصة زكريا يترث ويورث
 نزال يعقوب بينا في هذا الخبر وقالت له بالحكمة عليها السلام ان
 اباك وكرا ارف ابي لقد جئت شيئا جريا ومع ذلك فهو خير واحد
 لم يعر احد من الصحابة وافقه على نقله وكيف يعارض
 الكتاب المتواتر وكيف ينزل رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم هذا
 الحكم لغير ورثته واحفاه عز ورثته ولو كان هذا الحديث صحيحا
 عند اهله لم يحسب ابي المومنين عليه السلام سيف رسول الله
 صلى الله عليه وآله وسلم ونعليه وعمامته وقازع العباس عليا عليه

عليهم السلام

السلام بعد موت فاحكمة عليها السلام ولو كان هذا الخبر
مع وجاهة من لم ينجح له ذلك وروى ان فاحكمة عليها السلام قالت
يا ابا بكر انت ورثت رسول الله صلى الله عليه وسلم والاهام ورثه
اهله فقال بل وارثه اهل بيته فقال ما بال سمع رسول الله فقال سمعت
رسول الله صلى الله عليه وسلم والاه يقول ان الله اذا اكلع نبيا كحمة
كانت لاولي الامر بعده وذلك يدل على انه لا اهل لهذا الخبر **قال**
ومنع فاحكمة عليها السلام بركامع اذ دعا النخلة وشهد على عليه
السلام واعايمز وصدفوا الزواج في اء عا الحجرة لهز ولهم اء
عمر بن عبد العزيز اقول هذا دليل اخر على الطعن في ابي بكر **قال**
وعدم صلاحيته للامامة وهو انه انكهر التعصب على امير المؤمنين
عليه السلام وعلى فاحكمة بنت رسول الله صلى الله عليه وسلم والاه لانها
اءعت بركا وء كرت ان النبي عليه السلام اخلها اياها فلم
يصد فها في قولها مع انها معصومة ومع علمه بانها من اهل الجنة
واستشهد عليها عليه السلام واعايمز فقال رجل مع رجل او امرأة
مع امرأة وصدفوا زواج النبي عليه السلام في اء عا الحجرة لهز
ولم يجعل الحجرة صرفة ولما عى في عمر بن عبد العزيز كوز
فاحكمة عليها السلام مكلومة رء على اولاءها بركا ومع ذلك
فان فاحكمة عليها السلام كان ينبغي لابي بكر **قال**
انها لم تابد كما ابتدا لولم ترعه او يعطها اياه بال ميراث
قال واوصت ان لا يصلي عليها ابو بكر وقد قنت لئلا اقول
هذا وجه اخر يدل على الطعن في ابي بكر **قال**
فاحكمة عليها السلام لما حضى ثوبا الوفاة اوصت ان لا يصلي عليها
ابو بكر غيضا عليه ومنعاه عن ثواب الصلاة وقد قنت لئلا

ولم يصلي ابو بكر **قال** فاحكمة عليها السلام في ذلك واخبرني فيها حتى لا يصلي
عليها ولم يصلي بقى ها الى الان **قال** ولقوله اقولوني فلست
بخيركم وعلى جميع اقول هذا وجه اخر في الطعن على ابي بكر
عليه السلام وهو انه قال يوم السفينة اقولوني فلست
بخيركم وعلى جميع وهذا الاخبار ان كان صحيحا لم يصلح
للامامة لا على وجه عدم صلاحية مع وجوبه على
عليه السلام وان لم يكن حقا وعدم صلاحية للامامة
حينئذ انكهر **قال** ولقوله ان في شيطاننا يغري اقول
هذا دليل اخر على عدم صلاحيته للامامة وهو ما روي عنه انه
قال فاختار اوليتكم ولست بخيركم وان استغفمت فاتبعونني وان
اعوججت فغرموني فان في شيطاننا عند غضبي يغريني
فاذا رايتهم في مغضبا فاجتنبوني لئلا اوثر في اشعاركم
وايشاركم وهذا يدل على اعتنا في الشيطان له في كثير من الاحكام
قال ولقول عمر رضي الله عنه كانت بيعة ابي بكر **قال**
فلنته وفي الله ثم هاهنا من عا الى مثلها باقتلوه اقول هذا
دليل اخر يدل على الطعن فيه لان عمر رضي الله عنه كان اماما
عنده هو وقال في حقه كانت بيعة ابي بكر **قال**
فلنته وفي الله المسلمين ثم هاهنا من عا الى مثلها باقتلوه
فيستعمران بيعة كانت خطأ على غير الصواب لان مثلها
تما يجب فيه المفاصلة وهذا من اعظم ما يكون من الدم والتخية
فالاشك عنه موته في استخفافه للامامة اقول هذا وجه
اخر يدل على عدم امامة ابي بكر **قال**
لما حضته الوفاة ليتني كنت سالت رسول الله صلى الله

عليه السلام وآله هل للانصار في هذا الامر حق وقال ايضا النبي كنت
في كل بني ساعرة حتى تاتي علي احد الرجلين فكان هو الاخير
وكنيت الزبير وهذا كله يدل على تشكيكه في استحقاقه للامامة
واضح اباه امه وبيها وانه كان يري ان غيبي اولي بها منه **قال** وخالف
الرسول عليه السلام في الاستخلاف عندهم وفي توليه من عزله
عليه السلام اقول هذا طعن اخر في ابي بكر وهو انه خالف الرسول
عليه السلام في الاستخلاف عنه هم لا نعم زعموا ان النبي صلى
الله عليه وسلم لم يستخلف احدا واستخلافه يكون مخالفا
للنبي عليه السلام ومخالفة النبي صلى الله عليه وسلم توجب الطعن
وايضاف انه خالف النبي صلى الله عليه وسلم في الاستخلاف من عزله
عليه السلام لانه استخلف عمر بن الخطاب **قال** لعنه الله عليه وقد
كان النبي صلى الله عليه وسلم لم يوله عملا سوى انه بعثه في خيبر
برجع منه من مائة وولاه امر الصدقات فشكاه العباس الى
النبي صلى الله عليه وسلم فعنه له واكثر الصحابة على ابي بكر
قال لعنه الله عليه ذلك وقال له طلحة ولبت علينا بطاغيطا
قال وفيه التخلع عن جيش اسامة مع علمهم بقصد البعد
وولي اسامة عليهم فهو افضل وعليه السلام لم يول عليه
احدا وهو افضل من اسامة **اقول** هذا دليل اخر على الطعن
في ابي بكر وهو انه خالف النبي عليه السلام حيث امره هو
وعمر بن الخطاب وعثمان في تبعية جيش اسامة لانه عليه السلام
قال في مرضه حالا بعد حال نفذوا جيش اسامة وكان الثلاثة
في جيشه وفي جملة من يجب عليه التبعية معه فلم يجعلوا غلما
مع انهم عرفوا قصد النبي صلى الله عليه وسلم لان غرضه بالتبعية

من

من المدينة بعد الثلاثة عنها بحيث لا يتبعونوا على الامامة بعد
موت النبي عليه السلام ولهذا جعل الثلاثة في الجيش ولم يجعل عليا
عليه السلام معه وجعل النبي صلى الله عليه وسلم اسامة امير الجيش
وكان فيه ابي بكر وعمر وعثمان لعنه الله عليهم فهو افضل منهم
وعلي عليه السلام افضل من اسامة ولم يول عليه احدا فيكون هو
عليه السلام افضل الناس كافة **قال** ولم يتول عملا في زمانه
واعطاه سورة براء فتمل جبريل فامر براء واخذ السورة منه
وان لا يقرأها الا هو او احد من اهل بيته وبعث بها عليا عليه السلام
اقول هذا طعن اخر في ابي بكر وهو انه لم يوله النبي صلى الله عليه وسلم
واله عملا في حياته اصلا سواء اعطاه سورة براء وامره
بالج بالاناس فلما مضى بعض الطريق نزل جبريل عليه السلام على
النبي صلى الله عليه وسلم وامره براء واخذ السورة منه وان لا يقرأها
الا هو عليه السلام او احد من اهل بيته وبعث بها عليا عليه
السلام وولاه الحج بالاناس وهذا يدل على ان ابا بكر لم يكن اهلا
لامارة الحج فكيف يكون اهلا للامامة بعده وكان من لا يوم من
علماء اسوة في حياته عليه السلام كيف يوم من علماء الامامة
بعد النبي صلى الله عليه وسلم **قال** ولم يكن عاريا بالاحكام حتى
فطع يسار ساروا واحرقوا بالنار ولم يعر الكلالة ولا ميراث
الحرة واضطرب في احكامه ولم يحد خالدا ولا اقتصر منه
اقول هذا طعن اخر في ابي بكر وهو انه لم يكن عاريا بالاحكام
ولا يجوز نصبه للامامة اما المقدمة الثانية فقد مرتق واما
الاولى فلا لانه فطع يسار فامر يسار وهو خلاف الشرع واحرق
البجاء السلمي وقد نهى النبي عليه السلام عن ذلك وقال لا يعزب

كان الصواب ان يجعل النبي صلى الله عليه وسلم اسامة امير الجيش
وكان فيه ابي بكر وعمر وعثمان لعنه الله عليهم فهو افضل منهم
وعلي عليه السلام افضل من اسامة ولم يول عليه احدا فيكون هو
عليه السلام افضل الناس كافة **قال** ولم يتول عملا في زمانه
واعطاه سورة براء فتمل جبريل فامر براء واخذ السورة منه
وان لا يقرأها الا هو او احد من اهل بيته وبعث بها عليا عليه السلام
اقول هذا طعن اخر في ابي بكر وهو انه لم يوله النبي صلى الله عليه وسلم
واله عملا في حياته اصلا سواء اعطاه سورة براء وامره
بالج بالاناس فلما مضى بعض الطريق نزل جبريل عليه السلام على
النبي صلى الله عليه وسلم وامره براء واخذ السورة منه وان لا يقرأها
الا هو عليه السلام او احد من اهل بيته وبعث بها عليا عليه
السلام وولاه الحج بالاناس وهذا يدل على ان ابا بكر لم يكن اهلا
لامارة الحج فكيف يكون اهلا للامامة بعده وكان من لا يوم من
علماء اسوة في حياته عليه السلام كيف يوم من علماء الامامة
بعد النبي صلى الله عليه وسلم **قال** ولم يكن عاريا بالاحكام حتى
فطع يسار ساروا واحرقوا بالنار ولم يعر الكلالة ولا ميراث
الحرة واضطرب في احكامه ولم يحد خالدا ولا اقتصر منه
اقول هذا طعن اخر في ابي بكر وهو انه لم يكن عاريا بالاحكام
ولا يجوز نصبه للامامة اما المقدمة الثانية فقد مرتق واما
الاولى فلا لانه فطع يسار فامر يسار وهو خلاف الشرع واحرق
البجاء السلمي وقد نهى النبي عليه السلام عن ذلك وقال لا يعزب

بالنار الارب النار وسيل عن الكلالة فلم يعر ما يقول بها ثم قال
اقول فيما برأي فلان كان صوابا فمن الله وان كان خطا جنتي ومن
الشیطان والحكم بالراي باطل وسالته حدة عن ميراثنا فقال لا احد
لك شيئا في كتاب الله ولا سنة نبيه ارجعي حتى اسال الله فاجب
المغيرة بن شعبه ومحمد بن مسلم ان النبي عليه السلام اعطاهما الشرس
واضرب في كثير من الاحكام وكان يستنقضي الصحابة فيهما
وعلى كيد اعداء فصور علمه وقلة معرفته وقتل خالد بن الوليد
مالك بن نويرة ووافع امراته ليلة قتله وضا جعها فلم يجد على
الزنا ولا قتله بالفصاح واثار عليه عمر بقتله وعزله وقال
لا اغمر سيعا شتم الله على الكفار **قال** ودفن في بيت رسول
الله صلى الله عليه وسلم والله وفد غي ابيه تعالى خوله في حياته بغير
اغزو بعث النبي امير المؤمنين عليه السلام لما امتنع من البيعة
فاضرم فيه النار وفيه فاطمة والحسن والحسين وجماعة من بني
هاشم ورء عليه الحسنان لما يبيع ودمر على كشي بيت
فاكمة عليها السلام اقول هذه مكانا عن اخري في ابي بكر رضي الله
عليه وهو انه دفن في بيت رسول الله صلى الله عليه وسلم وقد غي
الله تعالى عن الد خول اليه بغير اغمر النبي عليه السلام حال حياته
وكيف بعد موته وبعث النبي امير المؤمنين عليه السلام
لما امتنع من البيعة فاضرم فيه النار وفيه جماعة من بني هاشم
واخرجوا عليا عليه السلام كرها وكان معه الزبير في البيت
وكشروا سيئه واخرجوه من الدار وضربت فاطمة عليها
السلام بالفت جنينا اسمها محسن ولما يبيع ابي بكر رضي الله
صعد المنبر فجاء الحسنان عليها السلام مع جماعة من بني

هاشم

هاشم وغيرهم وانكروا عليه وقال له الحسن والحسين هذا
مقام جدنا لست له اهلا ولما حضته الوفاة قال لبيتي تركت
بيت فاطمة لم اكشبهه وهذا يدل على خطايه في ذلك **قال**
وامر عمر رضي الله عنه بريح امرأة حامل واخرى مجنونة فنهاه علي
عليه السلام فقال لولا علي لهلك عمر **اقول** هذا طعن على عمر رضي الله عنه
بمتمتع معه الامامة له وهو ان عمر رضي الله عنه اتى اليه با امرأة
فدنت وهي حامل فامر برجمها فقال له علي عليه السلام ان كان له
عليها سبيل فليس لك علي حملها سبيل فامسك وقال لولا علي
لهلك عمر واتى اليه با امرأة مجنونة فدنت فامر برجمها فقال
له علي عليه السلام ان الفلم من جوع عن المجنون حتى يفيق فامسك
وقال لولا علي لهلك عمر ومن يخفي عليه هذه الامور الظاهرة
في الشريعة كيف يستحق الامامة **قال** وتشكك في
موت النبي صلى الله عليه وسلم حتى تلا عليه ابي بكر رضي الله عنه
انك ميت وانهم ميتون فقال كان لي لم اسمع هذه الآية اقول
هذا كعز اخر وهو ان عمر رضي الله عنه لم يكن حاضرا للكتاب
العزيز ولم يكن متدبري الاياته ولا يستحق الامامة وذلك انه
قال بعد موت النبي صلى الله عليه وسلم والله ما مات بمحر حتى يقطع
ايدي رجال وارجلهم فلما نبه ابي بكر رضي الله عنه بقوله تعالى
انك ميت وانهم ميتون وبقره ابا مات او قتل انقلبتم على اعقابكم
قال كان لي ما سمعت بهذه الآية وقد ايفت بوقا ته **قال**
كل اقفه من عمر حتى المخدرات لما منع من المغالات في المراف
اقول هذا طعن اخر وهو ان عمر رضي الله عنه لم يكن يومئذ خفيته
من غالي في صداق ابنته جعلته في بيت المال فقالت امرأة كيف

تمنعنا ما احله الله لنا في كتابه بقوله وان اتيتهم احدا من فظايرا
الاية فقال عمر كل اقفه من عمر حتى المخدرات في البيوت
ومن يشتهه عليه مثل هذا الحكم الظاهر لا يصلح للامامة **قال**
واعلم ان زواج النبي صلى الله عليه وآله وافرض ومنع اهل البيت من
خمسهم اقول هذا طعن آخر وهو ان عمر كان يعكس زواج النبي
عليه السلام من بيت المال حتى كان يعكس عايشة وحصة عشر الا
درهم كل سنة واخذ من بيت المال ثمانين الف درهم وانكروا عليه
ذلك فقال انكرته على جهة الفرض ومنع اهل البيت عليهم السلام
الخمس الذي اوجبه الله تعالى لهم في الكتاب العزيز **قال**
وفض في الجرمانية فضيئة وفضل في الفسقة ومنع المتعصبين
اقول هذا ما اعز آخر وهو ان عمر غير عارف باحكام الشريعة
ففض في الجرمانية فضيئة وروي تسعين فضية وهذا يدل على
قلته معرفته بالاحكام الظاهرة وايضا فضل في الفسقة والعكس
والواجب النسوية وقال متعنان كانتا على عهد رسول الله صلى الله
عليه وآله والانا اعمى عنهما واعلم ان عليهما مع ان النبي عليه السلام
تأسب على فوات المتعة ولو لم تكن افضل من غيرها من انتواع
الحج لما فعل النبي عليه السلام ذلك وجماعة كانوا قد ولدوا
من المتعة في زمن رسول الله صلى الله عليه وآله وبعد وفاته ولو لم تكن
سابعة لم يقع منهم ذلك **قال** وحكم في الشورى بخد
الصواب اقول هذا طعن آخر وهو ان عمر لم يعرض الامر لاختيار
رسول الله صلى الله عليه وآله ولم عنه مع حيث لم يعرض الامر لاختيار
الناس وخالف ابا بكر حيث لم يعرض الامر بعده ثم انه طعن في
كل واحد من اختاره للشورى واظهر كراهية ان يتفقد امر

سبعين

المسلمين متيا كما تفكره حيا في تفكره وجعل الامامة في ستة
تفرغ نافر بنفسه فجعلها في اربعة بعد الستة ثم في ثلاثة ثم في
واحد وجعل النبي عبد الرحمن بن عوف الاختيار بعد ان وصفه
بالضعف ثم قال ان اجتمع علي وعمر فالامر كما قاله وان صاروا
ثلاثة فلا شيء فالقول للذي بين يمين عبد الرحمن لعلمه بعدم الاجتماع
من علي وعثمان وعلمه بان عبد الرحمن لا يعدل بينه وبين اخيه
عمر بن عبد شمس ثم امر بضم اعرافه من اخر واخر البيعة بثلثة ايام
وامر بقتل من خالف الاربعة منهم او الذين بينهم عبد الرحمن وكيف
يسوغ له قتل علي وعمر وغيرهما وهما من اكابر المسلمين **قال**
وخرق كتاب فاحكمه عليها السلام اقول طعن آخر وهو ان فاحكمه
عليها السلام لما كانت المنازعة بينهما وبين ابي بكر لعلمه
بذلك ابو بكر عليها السلام وكتب لها بذلك كتابا فخرجت
والكتاب في يدها فليها عمر وسالها عن شأنها فقضت قصتها
فاخذ منها الكتاب وخرقه فدرعت عليه ودخل على ابي بكر
وعاتبه على ذلك فاتفقا على منعها عن ذلك **قال** وولي
عمر لعنه الله من ظهر وسفه حتى احدثوا في ام المسلمين
ما احدثوا اقول هذا طعن عاشر وهو انه ولي امور المسلمين
من ظهر منه الفسق والخيانة وفسخ الولايات بين اقراره وقد
كان عمر لعنه الله عنه حذر وقال له اذا اوليت هذا الامر فلا
تسلط الينا معيك على رقاب المسلمين وصدق عمر في قوله
انه كلب بافاره استعمل الوليد بن عتبة حتى ظهر منه شرب
الخمر وصلى بالناس وهو سكران واستعمل سعيد بن العاص على
الكوفة فظهر منه ما اخرج به اهل الكوفة عنها وولي

عبد الله بن أبي سرح مصر حتى تكلم منه أهلها وكانت ابن أبي
سرح ابن سمرقاني ولايته سرًا بخلاف ما كتب إليه جهرًا ولم
يقتل محمد بن أبي بكر وولي معاوية الشام فاحدث من القتل ما
احدث قال واشرأهله بالاموال افول هذا طعن اخر على
عثمان وهو انه كان يوثق اهل بيته وافاريه بالاموال العجيبة
من بيت مال المسلمين وانه دفع الي اربعة نفر من فرسين مائة
الف درهم دينار حيث زوجهن بناته ودفع الي مروان الف
الف درهم حين فتح ابريقه ومن قبله كان يعطي قدر
الاستحقاق ولا يتخطى الا جانب الي الافاريه قال
وحسن لنفسه افول هذا طعن اخر على عثمان وهو انه
لحق الله عليه حتى احس لنفسه عن المسلمين ومنعهم عنه وذلك
مناف للشريعة لان النبي صلى الله عليه وسلم جعل الناس في الماء
والكلا والنار شرعاً سوا قال — ووقع منه اشياء
منكرة في حق الصحابة وضرب ابن مسعود رضي الله عنه
حتى مات واحرق مصحبه وضرب عمار حتى اصابه
فتق وضرب ابا ذر رضي الله عنه ونفاه الي الرقة افول
هذا طعن اخر وهو ان عثمان تركب من الصحابة ما لا
يجوز وفعل بهم ما لا يحل وضرب ابن مسعود رضي الله عنه
حتى مات عند احرافه المصاحف واحرق مصحبه
وانكر عليه فراته وقد قال صلى الله عليه وسلم من ارأى ابن
الفراخ غصاً فليفرأ بفراة ابن مسعود رضي الله عنه وكان
ابن مسعود يكعن في عثمان ويكفره وضرب عثمان بن عباس
رضي الله عنه حتى صار به فتق وكان يكعن في عثمان

الله عليه وكان يقول قتلناه كاقرا واستحضرا بان رضي الله عنه
من الشام لهون معاوية وضربه ونفاه الي الرقة مع ابن النبي صلى الله
عليه وسلم كان مغرباً لهولاً الصحابة وشاكرهم **افول**
واستفك الفتوة عن ابن عمر والحد عن الوليد مع وجوبهما افول
هذا طعن اخر على عثمان وهو انه لم يرد الله عليه كان يترك الحروء
ويعكلمها ولا يقيمها لاجل هوى نفسه ومثل هذا لا يصلح للامامة
بانه لم يقتل عبد الله بن عمر لما قتل الهزلي بعد اسلامه ولما ولي
امير المؤمنين عليه السلام حلبه لاقامة الفصاح عليه بلخ ومعوية
ولما وجب على الوليد بن عتبة حر الشرب اراء ان سقطه عنه
محره على عليه السلام حر الشرب وقال لا يبطل حر الله وانا حاضر **افول**
وخزله الصحابة حتى قتل وقال امير المؤمنين عليه السلام الله قتله
ولم يبق في الا بعد ثلث وعابوا عيسته عن اخذ بدر والبيعة
افول هذه مكافاة اخرى عثمان وهو ان الصحابة خذلوهم
الله عليه حتى قتل وقد كان يمكنهم ان يقع عنه فلولاً علمهم
باستحقاقه لذلك والالما ساء لهم التنازع عن نصرته وقال
امير المؤمنين عليه السلام الله قتله وتركوه بعد القتل ثلاثة
ايام ولم يدفنوه وذلك يدل على شدة غيظهم عليه واجراهم
في الحق لما اصابهم من ضره وكلمه وعابت الصحابة عليه
عيسته عن بدر واحروء يشهد بيعة الرضوان المسئلة
السابعة في ان علياً عليه السلام افضل من الصحابة فقال وعلي عليه
السلام افضل اكثر جهاد وعظم بلايه في وقايح النبي صلى الله
عليه وسلم باجمعها ولم يبلغ احدا رجته في غداة بدر واحد ويوم
الاحزاب وخيبر وحنين وغيرها افول اختلف الناس هنا

عليه السلام

لعل الله

بقال عمرو وعثمان وابن عمرو وابوهم ^{عليه السلام} من الصحابة
ان ابا بكر افضل من علي عليه السلام وبه قال من التابعين الحسن
البصري وعمرو بن عبيد وهو اختيار النظام وابن عثمان الجاحظ
وقال النبي ^{عليه السلام} وسلمان والمقداد وجابر بن عبد الله وعمر
وخرقة رضي الله عنهم من الصحابة ان عليا عليه السلام افضل اياه
فالنابغين عكا ومجاهد وسلمة بن كهيل وهو اختيار
البغداديين من المعتزلة كافة والشيعة باجمعهم وابو عبد
الله البصري وتوقف الجباليان وفاضي الفضاة وقال ابو علي الجبالي
ان صحيح الظاهر علي افضل ونحن نقول ان العضايل اما نفسانية
او بدنية وعلي عليه السلام كان افضل واكمل من باقي الصحابة
فيها والدليل على ذلك وجوه كرها المصنف رحمه الله الاول
ان عليا عليه السلام كان اكثر جماء او اعظم بلابة غزوات
النبي ^{عليه السلام} باجمعها ولم يبلغ احد رجته في ذلك
منها في غزوات بدر وهي اول حرب امتحن بها المؤمنون لقتلهم وكثرة
المشركين وقتل علي عليه السلام الوليد بن عتبة بن ربيعة وشبهه
بن ربيعة ثم العاص بن سعيد بن العاص ثم خنكله ابن ابي سفيان
ثم طعيم بن عدي ثم نوفل بن خالد وخويلد وكان شجاعا وسال
النبي ^{عليه السلام} علي عليه السلام ان يكفيه امر فقتله علي عليه السلام
ولم يزل يقاتل حتى قتل نصف المشركين والباقي من المسلمين
وثلاثة اله من الملائكة المسومين قتلوا النصف الاخر ومع
ذلك كانت الراية في يد علي عليه السلام ومنها في غزاة احد جمع
له الرسول عليه السلام بين اللو والراية وكانت راية المشركين
مع كلحة بن ابي طلحة وكان يسمى كثر الكتيبة فقتله علي

عليه السلام

عليه السلام ولم يزل يقاتل واحدا بعد واحد حتى قتل تسعة نفر فانهزم
المشركون واستغل المسلمون بالغنائم فحصل خالد بن الوليد
واحكامه على النبي ^{عليه السلام} فبصر به بالسبوح والرماح والحجر
حتى غشي عليه فانهزم الناس عنه سوى علي عليه السلام فبصر اليه النبي
عليه السلام بعرا فافته وقال له اكفني هؤلاء فبصرهم عنه
وكان اكثر المفتولين منه عليه السلام ومنها يوم الاخيابة وقد بالغ
في قتل المشركين وقتل عمرو بن عبد وحم وكان بكل المشركين ووعا
الى البراز مرارا فامتنع عنه المسلمون وعلي عليه السلام يروح مبارزة
والنبي ^{عليه السلام} يمنع عن ذلك لينكح صنع المسلمين فلما
راى امتناعهم اغزاه وعظمه بعامة ووعاهه فاحد خريفة لما
ءعاه عمرو الى المبارزة احجج المسلمون عنه كافة ما خلى عليا
عليه السلام فانه برز اليه فقتله الله على يديه والذمي نفس خريفة
يدير لعله في ذلك اليوم اعظم اجزا من عمل اصحاب محمد صلى
الله عليه وسلم الى يوم القيامة وكان الفتح في ذلك اليوم على يد
علي عليه السلام وقال النبي ^{عليه السلام} علي رضي الله عنه علي خير من
عبادة الثقلين ومنها في غزاة خيبر واشتمت ارجاء فيها غير
خفي وفتح الله تعالى على يديه فان النبي ^{عليه السلام} صلى الله عليه وسلم حصي
حصن بضعة عشى يوما وكانت الراية بيد علي عليه السلام
واصابه رمذ فسلم النبي ^{عليه السلام} صلى الله عليه وسلم الراية الى ابي بكر
الله عنه مع جماعة رجوا منهم من خايين فربعضها الغدال
عمران بن عبد الله ففعل مثل ذلك فقال عليه السلام لا سلم
الراية غد الى رجل تحبه الله ورسوله وتحب الله ورسوله
فكرار غير فرار لا يرجع حتى يفتح علي يد فلما اصبغ قال اتقوا

عليه فقبل به رمد فتقبل في عينه ودفع الراية اليه فقتل
مرحبا فانهم اصحابه وغلبوا الابواب ففتح علي عليه السلام
الباب واقتلعه وجعله جسما على الخندق وعبروا وظهروا
فلما انصروا اخذ يمينه ودهاه اداء رعا وكان ينقله
عشر وزن وعجز المسلمون عن نقله حتى نقله سبعون رجلا
وقال عليه السلام ما فلتحت باب خيم بغوة جسمانية ولا كن
فلعته بغوة ربانية ومنها في غزاة حنين وفسار النبي صلى
الله عليه وسلم في عشرة الاف فارس من المسلمين فتعجب ابو
بكر لعز الله عليه من كثرة تهم وقال ان تغلب اليوم من فلة
فانتم موابا جمعهم ولم يبق مع النبي صلى الله عليه وسلم سوى
تسعة نعم علي عليه السلام والعباس وابنه العطل وابوسعين
بن الحرث ونوفل بن الحرث وربيعة بن الحرث وعبدالله
بن الزبير وعنتبة ومعتب ابنا ابي لهب فخرج ابو جبريل فقتله
علي عليه السلام فانه من المشركين واقتل المسلمون بعد ذلك
النبي عليه السلام وهاجوا العرو وقتل علي عليه السلام اربعين
وانتم الباقون وغنم المسلمون وغير ذلك من الوفايع
الماثورة والغزوات المشهورة التي نقلها ارباب السيرة
وكانت العزيمة في ذلك باجمعه لعلي عليه السلام وانما
كان اكثر جهاءا كان افضل من غيره واكثر ثوابا قال
ولانه اعلم لغوة حسنة وشدة ملازمة للنبي عليه السلام
ورجعت الصحابة اليه في اكثر الوفايع بعد غلظهم وقال
النبي عليه السلام افضاكم علي واستند البصائر في جميع
العلوم اليه واخير هو عليه السلام بذلك اقول هذا هو الوجه

الثاني في بيان ان عليا عليه السلام افضل من غيره وهو انه
اعلم من غيره فيكون افضل ما المقدمة الاولى فيد اعليها وجوه
الاول انه عليه السلام كان شدة الذكاء غاية قوة
الحديث ونشأ في حجر رسول الله صلى الله عليه وسلم ملازمه مستفيدا
منه والرسول عليه السلام اكمل الناس وافضلهم ومع حصول
القبول التام والموثر الكامل يكون العمل اقوى واتم وبالحصول
وفد ما من المعارف الالهية من صغره وقبل ان العلم في الصغر
كالنفس في الحنجرة وهذا برهان للمعنى الثاني ان الصحابة كانت
تشتبه الاحكام عليهم وربما افتى بعضهم بالعلم وكاثروا
يراجعونه في ذلك ولم ينقل انه عليه السلام راجع احدا منهم
في شئ البتة وذلك يدل على انه افضل من الجماعة فانه نقل عن
ابي بكر رضي الله عنه ان بعض اليهود لقيه فقال له ايئ الله تعالى
فقال علي العرش فقال اليهودي خلت الارض منه حيث اختص
ببعض الامكنة فانه في اليهودية مستثنى بالاسلام فليفه
علي عليه السلام وقال له ان الله اثنى الاثن فلا ينزل الي اخر الحديث
واسلم علي بده وسيل عن الكلاله والاب في بع ما يقول حتى
اوضح علي عليه السلام الجواب وسيل عمر له رضي الله عنه
اشيا كثيرة فحكم فيما بضر الصواب وراجعه علي عليه
السلام فيما يرجع الي قوله كما نقل عنه من اسفاك حمة الشرف
غرف امة لما ثل عليه قوله تعالى ليس على الذين امنوا وعملوا
الصالحات جناح فيما طوعوا فقال علي عليه السلام الذي
امنوا وعملوا الصالحات لا يستحلون محرما وامره برده
واستثابته فان تاب فاجله والا فاقطعه فتاب ولم يدر عمر

كبحره فامر عليه السلام بحره ثمانية وامر عمر لعنه الله
عليه برجع امرأة مجنونة فردد علي عليه السلام بقوله رجع
الفلم عن المجنون حتى يعين فقال لولا علي لهلك عمر وولدت
امراة لستة اشهر فامر برجمها فقال علي عليه السلام ان افضل
الحمل ستة اشهر بقوله تعالى ووصاله في عامين وقوله تعالى
وحمله ووصله ثلاثون شهرا وامر عمر برجم حامل فقال
عليه السلام ان كان لك سبيل عليهما فليس لك علي ما في بطنها
سبيل فامتنع وغير ذلك من الوفايع الشهية الثالث قال
رسول الله صلى الله عليه وسلم في حقه افضلكم علي والفضل
يستلزم العلم فيكون افضل منهم الرابع استثناء العلماء منهم
اليه فان الخو مستند اليه وكذا في اصول المعارف والهيبة وعلم
الاصول فان ابا الحسن الاشعري تلميذ ابي علي الجبلي من المعتزلة
وكافة المعتزلة ينسبون اليه ويدعون اخذ معارفهم منه
واهل التفسير رجعوا الي ابن عباس فيه وهو تلميذ علي عليه
السلام والعقبا ينسبون اليه والخواجه مع بعدهم ينسبون
الي كاي هم وهم تلامذة علي عليه السلام الخامس انه عليه السلام
اخر بذلك عدة مواضع كقوله اسلونني عن طروق السما
فاني اعرف بها من طروق الارض وقال لو كسرت لي الوساء لحكمت
بين اهل التوراة بتوراتهم وبين اهل الزبور بزبورهم وبين
اهل الانجيل بالانجيلهم وبين اهل الفرقان بفرقانهم وذلك
يدل على كمال معرفته بجميع هذه الشرايع وبالجملة فلم ينقل
عن احد من الصحابة ولا من غيرهم ما نقل عنه من اصول العلم
قال ولقوله تعالى ولا نفسنا **اقول** هذا هو الوجه الثالث

الذي

الذي على انه عليه السلام افضل من غيره وهو قوله تعالى فقالوا
ندع ابنانا وابنائكم ونسائنا ونسائكم وانفسنا وانفسكم وانفق
المعسر ونكافة علي ان لا بنا اشارة الي الحسن والحسين عليهما
السلام والنساء اشارة الي فاطمة عليها السلام والا نفوس اشارة
الي علي عليه السلام ولا يمكن ان يقال ان نفسيهما واحدة فليبين
المراعي من ذلك الا النساء ولا شك في ان رسول الله صلى الله
عليه وسلم افضل الناس بمساويه كذلك ايضا **قال** وكثرة
سخاياه على غيره اقول هذا وجه رابع يدل على ان عليا عليه السلام
افضل من غيره وهو انه كان اسخى الناس من بعد رسول الله صلى
الله عليه وسلم حتى انه جاب قوته وفوت عياله وبات طاروا وها هو
واياه ثلاثا يطام حتى انزل الله تعالى في حقه ويكعمون الطعام
على حبه مسكينا ويتيها واسيرا وتصرف مرة اخرى بجميع
ما يملكه وفر كان حينئذ يملك اربعة اراهم لاخم فتصدق
بدرهم ليلاد بدرهم نمازا بدرهم سقا بدرهم علانية فانزل
الله تعالى في حقه الذين ينفقون اموالهم بالليل والنهار سرا وعلانية
وكان يعمل بالاجرة ويتصدق بها ويشتر على بطنه الحزن
الجوع وشهر له بذلك اعداؤه فضلا عن اوليائه قال معوية
لو ملك عليا بيتا من تبر وبيتا من تبر لا تقربني فليتبينه
ولم تخلف شيئا صلا وقال يا ايضا ويا صبرا عري خفي
وكان يكتس بيوت الاموال يصلي فيها مع ان الدنيا كانت
بيده **قال** وكان ازهد الناس بعد النبي صلى الله عليه وسلم اقول
هذا هو الوجه الخامس وتفي به ان عليا عليه السلام كان
ازهد الناس بعد رسول الله صلى الله عليه وسلم فيكون افضل من

غيره بيان المقدمة الاولى ما نقل بالتواتر عنه انه عليه السلام
كان سيد الابدال واليه تنسب الرحال في معرفة الزهد والتسليم
فيه وتتيب احوال الرياضات وذكر مقامات العارفين وكل
احسن الناس ما كالا وملبسا ولم يشبع من كعام فك قال عبيد
بن ابي رافع دخلت عليه يوما فقدم جرابا محتوما فوجد فيه
خبثا شيعيا بشا مرضوا فاكل منه فقلت يا ابي المومنين كيف
مختمه فقال خفت هذين الولدين يلبسانه بنيتا او سمن وهذا شئ
اختص به عليه السلام لم يشركه فيه غيره ولم ينل احد بعض
درجته وكان نعلاه من ليل وبرفع في حقه بجلد ثارة ولبس
اخرى وقال ان ياتكم فان جعل في الملح او بالخل فان ترفق فينبات
الارض فان ترفقا بلبن وكان لا ياكل اللحم الا قليلا ويقول
لا تجعلوا بكونكم مفارب الخيوان وكلوا الدنيا ثلاثا والمقدمة
الثانية كرامة **قال** واعبه هو افول هذا وجه شاعر
وتعني ان عليا عليه السلام كان اعبد الناس بعد رسول الله
صلى الله عليه وسلم والى الله ومنه تعلم الناس صلاة الليل واستبعاء
منه تيب النوافل والدعوات وكانت جهته كنهه
البعير لكونه سجودا وكان يحاكي على النافلة حتى انه يسكن
له بين الصفيين نطح ليلة الهزير وصلى عليه عليه السلام
النافلة والسهم تقح يزيده والى جوانبه وكانوا يستخرجون
النصول من جسده وقت الصلاة لا تنقلته بالكلية الى الله
سبحانه حتى لا يبق له التفات الى غيره **قال** واحلم
افول هذا وجه سابع وهو ان عليا عليه السلام كان احلم الناس
بعد رسول الله صلى الله عليه وسلم لم يقابل احدا باسااته

فيعني عن مروان بن الحكم يوم الحمل وكان شديدا العداوة له
عليه السلام وعفي عن عبه الله بن الزبير لما استما من يوم الحمل
وكان يشتمه عليه السلام ظاهرا او قال عليه السلام لم ينزل الزبير
رجلا منا اهل البيت حرسه عبد الله وعفي عن سعيد بن العاص
وكان عروا له عليه السلام واكرم عايشته وبعثها الى المدينة
مع عثي بن امرأة عقيب حرمها له وصح عن اهل البصرة مع
مهاجرين له ولما حارب معاوية سبوا اصحاب معاوية الى الشريعة
فمنعوه من الماء فلما اشترى العكش باصحابه حمل عليهم
وجرحهم وملك الشريعة واراها واصحابه ان يفعلون به
كذلك فبما هم عن ذلك وقال اسحوا بعض الشريعة فبقي
حد السيف ما يغني عن ذلك **قال** واشي مع خلفا **افول**
هذا وجه ثامن وتعني ان عليا عليه السلام كان اشرف
الناس خلفا واكملهم وجهها حتى شبه عمر الى الرعابة
مع شدة داسه وهيبته وقال صعصعة بن صوحان كان
بيننا كاحدنا ليز جانب وشدة تواضع وسهولة فياء
وكنائمه مهابة الاسير المربوك للسياق الوافق على
راسه وقال معاوية لقيس بن سعد رحمه الله ابا حسن
لقد كان بشا شاعا او كاهة فقال فيسراهم والله لقد
كان مع ذلك الكاهة والكاهة اهي من غيب
لست من قومه الكوي تلك هيبته التقوى ليس كما يهاب
كفاح الشام فيكون افضل من غيره حيث جمع بين التضامات
من حسن الخلق وكلافة الوجه وعظم شجاعته وشدة
داسه وكثرة حروبه **قال** وافهم ايما **افول**

هذا وجه تاسع وتغيره ان عليا عليه السلام اقدم الناس ايمانا
روي سلمان الفارسي عن النبي صلى الله عليه وسلم انه قال اولكم روءا علي
الحوض اولكم اسلاما علي بن ابي طالب وقال نشر الله عليه بعث النبي
صلى الله عليه وسلم يوم الاثنين والى علي يوم الثلاثاء وقال رسول الله
صلى الله عليه وسلم لعامة عليهما السلام زوجتك اقدم من سلما واكثرهم
علما وقال عليه السلام يوما علي المنبر انا الصديق الاكبر انا الباروف
الاكبر امتت قبل ان يوم من ابوبكر واسلمت قبل ان اسلم وكان ذلك
بمحض من الصحابة ولم ينكر عليه احد وروي عن ابي عبد الله الحسين
قال كان يقول امير المؤمنين عليه السلام انا اول من صلى واول من امن
بالله ورسوله ولم يسبقني بالصلاة الا بني الله ولانه عليه السلام
كان في منزلة رسول الله صلى الله عليه وسلم شديدا الاختصاص به
عظيم الامتثال لاوامره لم يخالفه فكما وابوبكر لعنه الله عليه
كان بعيدا عنه مجانبه فيبعد عرض الاسلام عليه قبل عرضه
عالي عليه السلام وبالخصوص وقد نزل قوله تعالى واتذر عشيرتك
الافريق لا يقال ان اسلامه عليه السلام قبل البلوغ فلا اعتبار به
لانا نقول المفرد من كان ممنوعا ان اما الاول فلا من عليا عليه
السلام كان سنة وستين سنة او خمسة وستين والنبي عليه
السلام بقى بعد الوحي ثلاثة وعشرين سنة وعلي عليه السلام بقى
بعد النبي عليه السلام نحو ثلثين سنة فيكون سن علي عليه
السلام وقت نزول الوحي مما بين اثني عشر سنة وبين ثلاثة
عشر سنة والبلوغ في هذا الوقت ممكن فيكون واقعا لقوله
عليه السلام زوجتك اقدم الناس سلما واكثرهم علما واما الثانية
فلان الصبي قد يكون رشيدا كاملا العقل قبل سن البلوغ

مكون

فيكون مكلفا ولهذا حكم ابو حنيفة بصحة اسلام
الصبي واذا كان كذلك دل على كمال الصبي اما اولا فلان
الكل عام في الصبيان مجبولة على حب الابوين والميل اليهما
واعراض الصبي عنهما والتوجه الى الله تعالى يدل على قوة كماله
واما ثانيا فلان كبايع الصبيان منافية للنظر في الامور العقلية
والنكاليب وملازمة للعب واللهو واعراض الصبي عما يلائم
كبايعه التي ما ينافي به يد على عظم منزلته في الكمال فثبت بذلك
ان عليا عليه السلام كان اقدم ايمانا فيكون افضل لقوله تعالى
والسابقون اوليك المسمى بوز **قال** وافصحهم اقوال هذا
الليل عاشر وتغيره ان عليا عليه السلام كان ابلغ الناس في
العصاخة واعظمهم منزلة فيما بعد رسول الله صلى الله عليه وسلم
حتى قال البلغا كافة ان كلامه ومن كلام الخالو وبقو
كلام المخلو ومنه تعلم الناس اصناف البلاغة حتى
قال معاوية ما سن العصاخة لقي شر غيرة وقال ابن عباس
حفظت من خطبه مائة خطبة وقال عبد الحميد بن يحيى حفظت
سبعين خطبة من خطبه **قال** واسد هم رايا اقول هذا ليل
حادي عشر وتغيره ان عليا عليه السلام كان اشهر الناس
رايا بعد رسول الله صلى الله عليه وسلم واجودهم تدبير او اعرجهم
بما ايا الامور وموافعها وهو الغيرة اشارة على عمر بن الخطاب
عن حرب الروم والفرس وبعث نوابه وانشار على عثمان بن مارية
صلاحه وصلاح المسلمين فخالعه حتى قتل فيكون افضل
من غيره **قال** واكثرهم حرصا على اقامة حدود الله تعالى
اقول هذا وجه ثاني عشر وتغيره ان عليا عليه السلام كان

اكثر الناس حرصا على اقامة حد وء الله تعالى لم يراف في ذلك
احدا ولم يلتفت الى فراية بل كان شديدا الشوكة خششا
في ذات الله تعالى لم يراف ابن عمه ولا اخاه ونفس دار مصفلة
ابن هيرة وء ارجح بر بن عبد الله البجلي و صلب جماعة و فطح
اخر من ولم ساء في ذلك احسن الصحابة فيكون افضل من
غيره **قال** واحفظهم للكتاب العز اقول هذا وجه ثالث
عشر وهو ان عليا عليه السلام كان تحفة كتاب الله تعالى على
عمر رسول الله صلى الله عليه وسلم ولم يكن احد تحفة وهو اول
من جمعه ونقل الجمهور انه تاخر عن البيعة بسبب اشتغاله بجمع
الفراخ العجيج و ائمة الفراسين و فرأته اليه كابر عمرو
بن ابي العلاء و عاصم و غيرهما لانهم يرجعون الى عبد الرحمن
السلمي وهو تلميذ عليه السلام فيكون افضل من غيره **قال**
ولا يخبره بالغيب اقول هذا وجه رابع عشر و تقري ان عليا
عليه السلام اخبر بالغيب في مواضع كثيرة و لم تحصل هذه
المرتبة لاحد من الصحابة فيكون افضل منهم فكما و ذلك
كاخباره بقتل عبيد النذرية و لما لم يجد احدا به بين القتل
قال والله ما كنت ولا كربت و اعترى هم عليه السلام حتى
وجد و شق فيصه و وجد على كتفه سلعة كثر من المرأة
عليها شع اذ يتخذ ركبته مع خدرها و ترجع مع تركها
و قال له اصحابه انا هل النهر و ان قد عر و افعال عليه السلام
لم يعي و باخيه و مرة ثانية فقال لم يعبر و افعال جندب
بن عبد الله الازدي في نفسه از و جرح القوم قد عبر و
كنت اول من يقاتله فلما وصلنا النهر لم نجد هم عر و افعال

با انا الازدي اتين لك الامر و ذلك لي على الحلاء بما في
ضمير و اخبر عليه السلام بقتل نفسه في شهر رمضان و بولاية
الحجاج و انتقامه و فطح به جويرة بن مسهر و رجليه و صلبه
على جرح و يفعل به ذلك في ايام معوية و يصلب ميت القمار
على باب عمرو بن حريث عاشر عشر و اراء النخلة التي يصلب
على جذعها فكان كما قال و بنح فبن مولا فذخه الحجاج و قيل
له فذ مات خالد بن عر و طعة بواء في الفري فقال لم يمت ولا يموت
حتى يفوء جيش ضلالة صاحب رايته حبيب بن جهمان
فقام رجل من تحت المنبر فقال والله اني لك لمحب و انا حبيب
قال اياك ان تحملها و تحملتها فبذخ عاشر هذا الباب
واومى الى باب القيل فلما بعث ابن زياد عمر بن سعد الى قتال الحسين
عليه السلام جعل على مفرقه خالدا و حبيب صاحب رايته
فسار بها حتى دخل المسجد من باب القيل و قال عليه السلام
يوما على المنبر سلوني فيل ان يعقدوني فوالله لا تسلونني عن
فتنه تضل مائة و تمدي مائة الانباتكم بنا عيها و سايقها
الي يوم القيامة فقام اليه رجل فقال اخبرني كني و راسي
و حيتي من كفاة شع فقال عليه السلام لقد حدثني جليلي
بما سالت عنه و ان على كل كفاة شع في راسك ملكا
يلعنك و على كل كفاة شع في حبتك شيطان يستعزك
و ان في بينك لسخلا يقتل ابن بنت رسول الله صلى الله عليه وسلم
فلما كان من امر الحسين ما كان نولي قتله و الاحاديث في ذلك
اكثر من ان تحصى نقلها المتخالف و الموالف قال و لاستجابة دعائه
اقول هذا وجه خامس عشر و تقري ان عليا عليه السلام كان

مستجاب الدعوة سي بقاء ون غيره من الصحابة فيكون
افضل منهم وتقرير المقدمة الاولى ما نقل بالتواتر عنه عليه
السلام في ذلك كماء عا على بس نزار كاه نزار كاه فقال اللهم
ان بسرا باع د ينة بالذ نيا با سلبه عقله ولا ينفق له من ذ ينة
ما يستوجب به عليك رحمتك باختلك عقله وانتم
العنار بر رفع اخباره الى معوية فانكر فقال له عليه السلام
ان كنت كاه نيا با عمو الله بصر ك فعمي قبل اسبوع واستشهد
جماعة من الصحابة عن حديث الغدير فشهد له اثني عشر
رجلا من الانصار وسكت انس بن مالك فقال له يا انس
ما يمنعك ان تشهد وقد سمعت ما سمعوا فقال يا امير
المؤمنين كيت ونسيت فقال اللهم ان كان كاه نيا با ضربه
بباض الوجه لا توار به العمامة وصار ابر ص وكنه زيد بن
ارقم قد هب بصره وغير ذلك من الوفايع المشهورة قال
ولكهور المعجزات عنه اقول هذا وجه ساء عشر
وتقرير انه عليه السلام ظهرت عنه معجزات كثيرة
وقد تقدم ذكر بعضها ولحق بحمل الغي من الصحابة في ذلك
فيكون افضل منهم قالوا اختصا صه بالقرابة اقول
هذا وجه سابع عشي وتقرير ان عليا عليه السلام كان
اقرب الناس نسباً الى رسول الله صلى الله عليه وآله فيكون افضل
من غيره ولانه لها شمي فيكون افضل لقوله عليه السلام ان
الله اصطفى من ولده اسمعيل فريشا ومن فريشها شاما
قالوا والاخوة اقول هذا وجه ثامن عشي وتقرير ان
السنن عليه السلام لما واخى بين الصحابة وفتر كل شخص

الذي مماثلة في الشرف والفضيلة راي عليا عليه السلام منكدر
فساله عن سبب ذلك فقال انك اخيت بين الصحابة وجعلتني
منهراً ا فقال له عليه السلام ما اخرتك الانفس الا ترضي ان
تكون اخي ووصي وخليفتي من بعدي فقال بل رسول الله
فواخاه من دون الصحابة فيكون افضل منهم قالوا وجوب
الحبة **اقول** هذا وجه تاسع عشي وتقرير ان عليا عليه
السلام كانت محبته ومودة واجبة دون غيره من الصحابة
فيكون افضل منهم فطعا وبيان المقدمة الاولى انه كان من اولي
الغريبي فتكون مودة واجبة لقوله تعالى قل لا اسئلكم عليه
اجراً الا المودة في القربى **قال** والنصرة اقول هذا وجه
عشر ون وتقرير ان عليا عليه السلام اختص بفضيلة النصرة
لرسول الله صلى الله عليه وآله ون غيره من الصحابة فيكون
افضل منهم ببيان المقدمة الاولى قوله تعالى فان الله هو مولاه
وجم يدو صالح المومنون وقد اتفقوا المعتبرون على ان المرء
بصالح المومنين هو علي عليه السلام والمولى هنا هو الناصر
لانه القدر المشترك بين الله تعالى وبين جبريل وجعله ثالثهم
وحصول المولى في الثلاثة بلفظة هو في قوله تعالى فان الله
هو مولاه **قال** ومساواة الانبياء اقول هذا وجه حادي
وعشر ون وتقرير ان عليا عليه السلام كان مساوياً للانبياء
المتقدمين فيكون افضل من غير من الصحابة بالخبر ولا من
المساوي للافضل افضل ببيان المقدمة الاولى ما رواه البيهقي
عن النبي صلى الله عليه وآله وسلم انه قال من احب ان ينظر اليه مع في
علمه والي نوح في تقواه والي ابراهيم في حكمه والي موسى

في هيبته والى عيسى في عباءته فليكنظر الى علي بن ابي طالب
قال وخبر الطائي والمنزلة والغدير وغيرها **اقول** هذا
وجه ثاني وعشرون وتفسيره ان النبي صلى الله عليه وسلم اخبرني
مواضع كثيرة ببيان فضله وزيادة كماله على غيره ونص على
اما منته منها ما ورد في خبر الطائي وهو انه قال اللهم اني باحب
خلفك اليك يا كل معي من هذا الطائي رجاء علي بن ابي طالب
عليه السلام باكل معه وفي رواية اللهم اخل التي احب اهل الارض
النبيك رواه انس وسعد بن ابى وقاص وابوراع مولى رسول الله صلى
الله عليه وسلم وابن عباس وعول ابو جعفر الاسكافى وابو عبد
الله البصري في علي هذا الحديث في انه عليه السلام افضل من غيره وادعى
ابو عبد الله شهره هذا الحديث وكهفوه بين الصحابة ولم ينكره
احد منهم فيكون متواترا ومنها خبر المنزلة وهو قوله عليه السلام
انت مني بمنزلة هروث من موسى الا انه لا نبي بعدي وفرد كان هاروث
افضل اهل زمانه عند اخيه بكزى علي عليه السلام عند محمد
صلى الله عليه وسلم ومنها خبر الغدير وهو قوله عليه السلام لما خبت
الناس بغدير خم في عود من حجة الوداع معاشر المسلمين
الست اولي منكم با نفسكم قالوا بلى يا رسول الله يا خديجة علي
عليه السلام وقال من كنت مولاه فهذا علي مولاه اللهم وال من
والاه وعاد من عاداه وانصر من نصره واخذل من خذله واءر
الحق مع علي كيف ما دار وقد بينا ان المراد بالمولى هاهنا
الاولى بالنصرة واذا كان علي عليه السلام اولي من كل احد
بالنصرة وفي نفس كاذب افضل منهم فكما عثر في بعضه على
هذا يجوز ان يكون المراد به الولاية لا دفع مشاجرة بين امير

المؤمنين عليه السلام وبين زيد بن حارثة فقال له علي انت مولاي
فقال زيد انا مولى رسول الله صلى الله عليه وسلم ولست بمولاك فبلغ
ذلك رسول الله صلى الله عليه وسلم فقال من كنت مولاه فعلي مولاه
والجواب من وجوه الاول ما ذكره ابو عبد الله البصري وهو انه
لا اختصاص لعلي عليه السلام بالولاية ومن غيره من اقارب النبي
صلى الله عليه وسلم ولا يجوز حمله على هذا المعنى الثاني ما ذكره
ابو عبد الله ايضا وهو ان عمر قال بعد هذا الحديث هنيالك
اصحت مولاي ومولى كل مؤمن ومومنة وقالت عائشة لعلي
عليها السلام انصار بعدي لك يا مولانا فلا يجوز حمله على الولاية الثالث
ان مفرقة الحديث تنفي هذا المعنى وهو قوله عليه السلام
الست اولي منكم با نفسكم ومنها قول رسول الله صلى الله عليه وسلم
في في التثنية فضله خير الخلق والخليفة وفي رواية اخرى
يقتله خير هذه الامة وقال الباكرمة عليها السلام ان الله اطلع
علي اهل الارض باختيار من اياك فجعله نبيا ثم اطلع ثانيا
باختيار من بعلك فامرني ان انكح اياه واز انخذه
وصيا قالت عائشة رضي الله عنها كنت عند النبي صلى الله عليه وسلم
فاقبل علي عليه السلام فقال هذا سيد العرب قالت فلي يا بني
انت وامي الست انت سيد العرب فقال اناس سيد العالمين وهذا
سيد العرب وعز ابنه النبي صلى الله عليه وسلم قال لعلي عليه السلام
انت اخي ووزي في وخير من اتركه بعدي تقضي عيني ونحز
موعدي علي بن ابي طالب وسأل رجل عائشة عن مسيرها فقالت
كان فذرا من الله جسا لها عن علي فقالت لقد سالتني عن احب
الناس الى رسول الله صلى الله عليه وسلم وزوج احب الناس اليه

وقال لعلكم عليه السلام اما ترضين اني زوجهك خير امتي
وعن سلمان قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم والد خير من
انترك بعدي علي بن ابي طالب وعن عبد الله بن مسعود قال قال
رسول الله صلى الله عليه وسلم علي خير البشر فمن اباه فقد كفر وعن
ابن سبويه الخدي قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم افضل امتي
علي بن ابي طالب **قال** ولا تتقاسموا كبره افول هذا وجه ثالث
وعشرون وتقرير ان عليا عليه السلام لم يكفر بالله تعالى
اصلا بل من حين بلوغه كان موحدا موحدا موحدا موحدا موحدا
فانهم كانوا من الجاهلية كفرة ولا ريب في فضل من لم
يزل موحدا على من سبق كبره على ايمانه **قال** ولكن في الانتفاع
به افول هذا وجه رابع وعشرون وتقرير ان عليا عليه السلام
انتفع به المسلمون اكثر من نعمهم بغيره فيكون ثوابه اكثر
وفضله اعظم بيان المقدمة الاولى ما تقدم من كثرة حروبه
وشدة بلايه في الاسلام وفتح الله تعالى البلاد على يده وقوة
شوكه الاسلام حتى قال رسول الله صلى الله عليه وسلم والد يوم
الاحزاب لخيرية علي خير من عبادة الثقلين وبلغ في الزهد
مرتبة لم يلحقها احد بعده واستباعد الناس منه كراي في
الرياضة والترك للدنيا والا تفكاع الله تعالى وكذا في
السخاوة وحسن الخلق والعبادة والتجود واما العلم فظاهر
استناء كرامة العلم اليه واستبعاذتهم منه وعاش بعد
اب بكر زمانا طويلا يغير الناس الكمالات النفسانية
والبدنية وابتلى بما لم يحصل لغيره من المشاق **قال** ويميز
بالكمالات النفسانية والبدنية والخراجية **افول**

هذا وجه خامس وعشرون وتقرير ان الكمالات اما نفسانية
او بدنية واما خارجية اما الكمالات النفسانية والبدنية
فقد يتنا بلوغه فيما الى الغاية ان كان العلم والزهد والشجاعة
والسخاوة وحسن الخلق والعبادة فيه ابلغ من غيره بل لا تجاربه
في واحد منها احد وبلغ في القوة البدنية والشدّة مبلغا لا
يساويه احد حتى قيل انه عليه السلام كان يفك الهام فك
الافلام ولم يحك في شيء فك ولم يخرج الى المعاهدة وقلع
باب خيبر وقد عجز عن نقلها سبعون رجلا من اشهر الناس
قوة مع انه عليه السلام كان قليل الغزاة جدا باختر ما كل
وملبس كثير الصوم مداوم العبادة واما الخارجية فبما
النسب الشريفي الذي لا يستاويه احد من العرب من رسول الله
صلى الله عليه وسلم فانه كان اقرب الناس اليه فان العباس رضي
الله عنه كان عم رسول الله صلى الله عليه وسلم من الاب وعلي عليه
السلام كان ابن عمه من الاب والام ومع ذلك فانه كان
هاشميا من الاب والام لانه علي بن ابي طالب بن عبد المطلب
بن هاشم وامه فاحمة بنت اسد بن هاشم ومنها المصاهرة
ولم يحصل لاحد ما حصل له منها فانه زوج سيدة نساء العالمين
وعثمان بن ابي طالب في كونه ختانا لرسول الله صلى الله عليه وسلم
الا ان فاحمة عليها السلام اشرف بناته وكان لها من المنزلة
والفرد من قبل الرسول عليه السلام مبلغا عظيما وكان يعظمها
حتى انه كان اغايات اليه فامها فامها ولم يفعل ذلك
باحد من النساء وقال رسول الله صلى الله عليه وسلم سيدة نساء
العالمين في الجنة اربع وعدن من فاحمة عليها السلام ومنها

الاولاد ولحق لحصل لاحد من المسلمين مثل الاولاد في الشرف
 والكمال فان الحسن والحسين عليهما السلام امامان سيدا شباب
 اهل الجنة وكان جبا رسول الله صلى الله عليه وسلم عليهما في الغاية
 حتى انه كان عليه السلام يتكلم كالهما ليركبا وتبع جمع
 لهما اولاد كل واحد منهما اولاداً بلغوا في الشرف الى الغاية
 فالحسن عليه السلام اولاد مثل الحسن المثنى والثالث وعبد الله بن
 الحسن المثنى والنفس الزكية وغيرهم واولاد الحسين عليه السلام
 زين العابدين والباقر والصادق والكاظم والرضي والجواد
 والمهدي والعسكري والحجة وفد نشروا من العلم والفضل
 والزمروا الانفكاك والترك شيئا عظيما حتى ان الفضلا من
 المشايخ كانوا يفتخرون بخبرتهم عليهم السلام فابو يزيد
 البسكامي كان يفتخر بانه يسفي المال ارجع الصاء وعليه
 السلام ومعروف الكرخي اسلم علي بن الرضا عليه السلام وكان
 بواب داره الى ان مات وكان اكثر الفضلاء يفتخرون بالانساب
 اليهم في العلم فان مالكاً كان اذا سئل في الدرب عن مسألة
 لم تجب السائل فقل له في ذلك فقال اني اخذت العلم من
 جعفر بن محمد الصادق وعليهما السلام وكنت اذا انتيت اليه
 استعيت منه مني ولست اخزني به وتكيب وجلس في اعلا
 منزله رحمه الله تعالى واداءني شيئا واستفاءه ابن حنيفة
 من الصادق عليه السلام طامة غنية عن البرهان وهذه
 الفضائل لم تحصل لاحد من الصحابة فيكون علي عليه السلام
 افضل منهم **والمسئلة الثامنة في امامته** باقر الائمة
 الاثنى عشر عليهم السلام **قال** والنقل المتواتر على الاحد

عشر لوجوب العصمة وانتفاها عن غيرهم ووجوب الكمال
 فيهم اقول لما بين ان الامام بعد رسول الله صلى الله عليه وسلم هو
 علي بن ابي طالب عليه السلام شرح في امامة الائمة الاثني عشر
 وهم الحسين بن علي ثم اخوه الحسين بن علي بن الحسين زين العابدين
 ثم محمد بن علي الباقر ثم جعفر بن محمد الصادق ثم موسى بن جعفر
 الكاظم ثم ولد علي الرضا ثم ولد محمد الجواد ثم ولد علي الهادي
 ثم ولد الحسين العسكري ثم الامام المنتظم واستدل على ذلك
 بوجوه ثلاثة الاول النقل المتواتر من الشيعة خلفا عن سلف
 بانه يدل على امامة كل واحد من هؤلاء بالتصحيح وفرد نقل المخالفين
 ذلك من كثر متعدي تارة على الاحمال واخرى على التبعيل
 كما روي عن رسول الله صلى الله عليه وسلم متواتر انه قال للحسين
 عليه السلام ابني هذا امام ابنا امام اخو امام ابوايمة تسعة
 تاسعهم فايهم وغير ذلك من الاخبار وروي عن مسروق
 قال بينا نحن عند عبد الله بن مسعود اذ قال له شاب هل عهد
 اليكم نبيكم صلى الله عليه وسلم كم يكن من بعده خليفة
 قال انك لحديث السنن وان هذا شي ما سألني احد عنه نعم عهد
 الينا بنينا عليه السلام ان يكون بعده اثني عشر خليفة عده
 نفيا بني اسرائيل الوجه الثاني في بينا ان الامام يجب ان يكون
 معصوما وغيره هو ليسوا معصومين اجماعا فتعينت
 العصمة لهم والالزم خلوا الزمان عن المعصوم وفدينا
 استحالة الوجه الثالث ان الكمال النفسانية والبرنية
 باجمعها موجودة في كل واحد منهم وكل واحد منهم كما هو
 كامل في نفسه كما هو مكمل للغير وذلك على استخفافه

صاكنة
 محمد الهادي
 عليه السلام

وذلك ان العالم معلول علته واجب الوجود ولا يمكن عدمه
الا بعد عدم علته ويستحيل عدم واجب الوجود ونحن قد بينا
خطا في ذلك وفي هذا على ان الموتى في العالم فاء ومختار وذهب
الكرامية والمحقق الى استخالة عدم العالم بعد وجوده بعد
اعتناهم بالحادث لان الاجسام باقية ولا تفنى بذاتها ولا بالفاعل
لان شأنه الانحاء لا الاعدام اذ لا فرق بين العقل وبين نفي الفعل
وبين فعل العدم ولا ضد للاجسام لانه بعد وجوده ليس اعدامه
لما في اولي من عمره به لوفوق التضاد من الطرفين والاولوية
الحادث بالانغلاق بالسبب مشترك وبكمية بالكلية لا امتناع
اجتماع المثليين وباستلزام الجمع بين التفيضين بالكلية لا تنبيه
على تقديم القول بعدم دخول الحادث في الوجود ولا بانقضاء الشرط
لعدم الكلام عليه وهو خطأ لان الاعدام يستند الى الفاعل
كما يستند الوجود اليه والامتنياز واقع بين نفي الفعل
وفعل العدم سلمنا لا كذا لم لا يجوز ان بعدم بوجود الضد يكون
الضد اولي باعدامه وان كان سبب الاولوية مجعولا لا كذا لم
لا يجوز اشتراك الجواهر باعراض غير باقية بوجودها الله تعالى
حالا محالا واذا الغ بجزء العرض انتفت الجواهر ودليل المصنف
رحمه الله على مطلوبه من صحة العدم صحة على الجميع وهو ان افد
بين ان العالم ممكن الوجود ويستحيل انقلا به الى الامتناع
والوجوب فيجوز عدمه كما جاز وجوده المسئلة الثالثة
في وقوع العدم وكيفيته **قال** والسمع اذ عليه افول
الذي يدل على وقوع العدم السمع وهو قوله تعالى هو الاول والاخر
وقوله كل شئ هالك الا وجهه وقال تعالى كل من عليها فان

وقد وقع الاجماع على البقاء وانما الخلاف في كيفية على ما بينا
قال ويتناول في المكلف بالتقريب كما في قصة ابراهيم
عليه السلام اقول المحققون على امتناع اعاءة المعروض وسبب
البقاء على وجوب المعاد وها هنا قد بين الله تعالى بعدم العالم
وذلك نظام المنافسة بين المصنف مراد من الاعدام اما في
غير المكلفين وهم من لا يجب اعاءته ولا اعتباره اذ لا يجب
اعاءته فجاز اعدامه بالكلية ولا يعاد واما المكلف الذي
يجب اعاءته فقد تناول المصنف رحمه الله معنى اعدامه بتعريف
اجزائه ولا امتناع في ذلك فان المكلف بعد تعريف اجزائه
يصرف عليه انه هالك بمعنى انه غير متباعد به او يقال انه
هالك بالنظر الى ذاته اذ هو ممكن وكل ممكن فان بالنظر
الى ذاته لا يجب له الوجود فلا يوجد اذ لا وجود الا للواجب
بذاته او بغيره فهو هالك بالنظر الى ذاته باءا فترق اجزائه كان
هو العدم باءا اراء الله تعالى اعاءته جمع تلك الاجزاء
والبها كما كانت فذلك هو المعاد ويدل على هذا التاويل
قوله تعالى في سوال ابراهيم عليه السلام عن كيفية الاحياء
للاجزاء الاخرى لانه تعالى لا يحيي الموتى في دار التكليف وانما
الاحياء يقع في الاخرة بمسألة السمع عن كيفية ذلك
الاحياء وهو يشتمل على السؤال عن جميع المفردات التي يفعلها
الله تعالى حتى يميتهم ويعدمهم لنفخ الروح فامر الله تعالى باخذ
اربعة من الطين وتطبعها وتعرف اجزائها ومنح بعض
الاجزاء ببعض ثم يعرفها ويضعها على الجبال يدعوها فلما
دعاها من الله تعالى اجزا كل طين عن الاخر وجمع اجزا كل طين

وغيرها عن اجزاء الاخر حتى كملت البنية التي كانت عليها اولا
ثم احياها الله تعالى ولم يعرج تلك الاجزاء فكن في المكلف
هذا ما يسمونه من قوله كما في قصة ابراهيم عليه السلام من ان
كيفية الاعداء **قال** واثبات البناغي معقول لانه ان قام
بذاته لم يكن ضررا وكذا ان قام بالجوهر اقول لانه كذا المذهب
الحق في كيفية الاعداء شيء في اكمال مذهب المخالفين
في ذلك واعلم ان من جملة من خالف في كيفية الاعداء
جماعة من المعتزلة ذهبوا الى ان الاعداء ليس هو التعريف
بل الخروج عن الوجود بل خلق الله تعالى للجواهر ضدها هو البنا
وقد اختلفوا فيه على ثلاثة اقوال احدها قال ابن الاخشيدان
البنا ليس بمنجني ولا حال في المنجني لانه يكون حاصلا في
جهة معينة فاذ احدثه الله تعالى فيها عرمت الجواهر
باسمها الثاني قال ابن شبيب ان الله تعالى يخرق في كل جوهر
فناخ ذلك البنا يفتضح عرمة الجوهر في الزمان الثاني يجعله
فايما بالمحل الثالث قال ابو علي وابوهاشم ومن تابعهما ان
البنا يخرق في محل فيبقى الجواهر كلها حال حروقة ثم
اختلفوا في مذهب ابوهاشم وفاضي الفضاة الى ان البنا
الواحد كافي في عرمة كل الجواهر وذهب ابو علي واصحابه
الى ان لكل جوهر فنا مضاء له لا يكفي في ذلك البنا في عرمة غيره
فاذا عرفت هذا فنقول القول بالبنا على كل تقدير فرضوه باكمل
لان البنا ان قام بذاته كان جوهر اذ معنى الجوهر ذلك
ولا يكون ضررا للجوهر وان كان غير فايح بذاته كان عرضا
اذا هو مغناه فيكون حاله في الجوهر اما ابتداء او بواسطة وعلى

كل التفسيرين فيستحيل ان يكون مناهيا للجواهر **قال** وانتها
الاولوية اقول نعم من هذا الكلام امران احدهما اقامة دليل ثان
على امتناع قيام البنا بالجوهر وتفسيره ان نقول لو كان البنا
فايما بالجوهر لكان عرضا حلالا فيه ولم يكن اقتضاؤه لبقائه محله
اولي من اقتضا محله لبقائه بل كان انتبا هذا الحال بالمحل اولى
اذ منع الصدء خزل الضرر الاخر في الوجود مع امكان اعدامه
له اولى من اعدام المتخدر للضرر الباقي وبالحصول اذ كان
محله الثاني اقامة دليل ثان على انتبا البنا وتفسيره ان نقول
لو كان البنا ضرا للجواهر لم يكن اعدامه للجوهر الباقي اولى
من اعدام الجوهر الباقي له بمعنى منعه عن الدخول في الوجود بل
هو اولى لما تقدم **قال** ولا يستلزامه انقلاب الحقائق
او التسلسل اقول القول بالبنا يستلزم احدا من محالين
احدهما انقلاب الحقائق والثاني التسلسل وكل مستلزم
للمحال فانه محال فكما اما استحالة الامرين فكما هو واما
بيان الملازمة فلان البنا اما ان يكون واجب الوجود
بذاته او ممكن الوجود والفسمان باكمل اما الاول فبانه
فد كان معدوما والاعم توجد الجواهر ثم صار موجودا
وذلك بعكس امكانه واما الثاني فبانه يصح عليه العدم
والا لم يكن ممكنا بعدمه ان كان لذاته كان ممثلا
بعد ان كان ممكنا وذلك يستلزم انقلاب الحقائق وان
كان بسبب البنا على كل حال صلا ليلكم وان كان بوجوده ضد
اخر لزم التسلسل هذا ما ذكرنا في معنى هذا الكلام قال
واثبات بقا لا في محل يستلزم الترجيح من غير مرجح او

اجتماع النفيضين اقول ذهب قوم منهم ابن شبيب الى ان الجوهر
بما فيه من وجود لا يفي بمحل بقاء النفيض ذلك البقاء انتفي الجوهر
والمصنف رحمه الله احال هذا المنزله ايضا باستلزامه المحال
وذلك ان القول بذلك يستلزم امرين محالين احدهما الترجيح
من غير مرجح والثاني اجتماع النفيضين والذي يخطر لنا في
تفسير ذلك امران احدهما ان يقال البقاء الجوهر واما عرض
والقسمان بالحلان فالقول به باطل اما الاول فلانه لو كان جوهر
لم يكن جعله شرا للجوهر اخر اولي من العكس فاما ان يكون
كل واحد منهما شرا لاصاحبه وهو ورا ولا يكون احدهما
شرا للآخر وهو المطلوب واما الثاني فلانه لو كان عرضا
فايما بذاته لزم اجتماع النفيضين في العرض الموجود في المحل
فلو كان البقاء فاما لا في محل مع كونه عرضا لزم ما ذكرناه
الثاني ان يقال البقاء اما واجبا لذاته او ممكنا لذاته والفسمان
بالحلان اما الاول فلان وجوده بعد العدم يستلزم جواز عدمه
والوجوب يستلزم عدم جواز، وذلك جمع بين النفيضين
واما الثاني فلان عدمه في وقت دون اخر ترجيح من غير مرجح
لاستحالة استثناء الشيء ذاته والا لكان ممتمعا للوجود
مع امكانه وذلك جمع بين النفيضين ولا الى البقاء ولا الى
الضد والاحازن مثله في الجواهر بالقول بذلك هنا مع
استحالة في الجواهر ترجيح من غير مرجح ولا الى انتفاء الشرط
والالزم ان يكون للبقاء بقاء اخر وليس احدهما بكونه صفة
للاخر اولي من العكس وذلك ترجيح من غير مرجح
وابتداء في المحل يستلزم توفيق الشيء على نفسه اما ابتداء في

بواسطة اقول ذهب جماعة من الاشاعرة والكعبي الى ان الجواهر
تتباين بقاء فإيجها فاء الراء الله تعالى اعداها لم يجعل البقاء
وانتفت الجواهر والمصنف رحمه الله ايجها ذلك باستلزامه
توفيق الشيء على نفسه اما ابتداء او بواسطة وتوفي بر، ان حصول
البقاء في المحل يتوقف على وجود المحل في الزمان الثاني لكن
حصوله في الزمان الثاني اما ان يكون هو البقاء او معلوله ويلزم
من الاول توقف الشيء على نفسه ابتداء ومن الثاني توقفه على معلوله
المتوقف عليه وذلك يقتضي توقف الشيء على نفسه بواسطة
فهذا ما يمكن حمل كلامه عليه المسئلة الرابعة في وجوب
المعاء الجسماني **قوله** ووجوب ايقا الوعد والحكمة
يفتضي وجوب البعث والضرة فاضية بثبوت الجسماني
منه ينز النبي عليه السلام مع امكانه **قوله** اختلف الناس
هنا فذهب الاول الى ان المعاء الجسماني واجب المليون
عليه واستدل المصنف رحمه الله على وجوب المعاء مطلقا
بوجهين الاول ان الله تعالى وعده بالثواب وتوعده بالعقاب
مع مشاهدة الموت للمكلفين فوجب القول بعودهم ليحصل
الوفاء بوعده ووعده الثاني ان الله تعالى فركلف وفعل الالم
وذلك يستلزم الثواب والعرض والا لكان محلا لثواب الله عز
ذلك علوا كبيرا اذنا فديننا حكمته تعالى ولا ريب ان
الثواب والعرض انما يصلان الى المكلف في الآخرة لا تنفعا في
في الدنيا واستدل عا ثبوت المعاء الجسماني بانه معلوم
بالضرورة من دين محمد عليه السلام والفرا في آياته كثيرة
بالنصر مع انه ممكن فيجب المصير اليه وانما قلنا بانه ممكن

لان المرء من الاعاءة جمع الاجزا المتبقة وذلك جائز
بالضرورة **قال** ولا تجب اعاءة جواز المكلف اقول
اختلف الناس في المكلف ما هو على من اصب عرفت منها قول من
يعتقد ان المكلف هو النفس المجردة وهو مذهب الاوائل
والنصارى والتناسخية والغزالي والخليم والراغب من الاشاعرة
وابن القيم من الكرامية وجماعة من الامامية والصوفية
ومنها قول جماعة من المحققين ان المكلف هو اجزا اصلية
في هذا البعد لا يتكفر في الما الزيادة والنقصان وانما ينعاز في
الاجزا المضادة اليها فاقررت هذا بقول الواجب في المعالي
هو اعاءة تلك الاجزا الاصلية او النفس المجردة مع الاجزا
الاصلية اما الاجسام المتصلة بتلك الاجزا فلا تجب
اعاءتها بعينها وغرض المصنف رحمه الله من هذا الكلام الجواب
عن اعتراض الفلاسفة على المعاء الجسماني وتفي بر فو لمع
ان انسانا لو اكل اخرا واعتد به اجزائه فان اعيدت اجزا
الغذاء الى الاول غير الثاني وان اعيدت الى الثاني غير الاول
وايضا اما ان يعيد الله تعالى جميع اجزا البدنية الحاصلة
من اول العمر الى آخره او الفدر الحاصلة عنه موته والفساد
بالحال اما الاول فلان البعد في ايمان في التحلل والاستحلاف
فلو اعيد البعد مع جميع الاجزا منه لزم عظمه في الغاية
ولانه قد يتخلل منه اجزا تصير اجساما غذائية ثم ياكلها
ذلك الانسان بعينه حتى تصير اجزا من عضو اخر غير العضو
الذي كانت اجزا له او لا فان اعيد اجزا كل عضو الى عضوه
لزم جعل ذلك الحز جزا من العضوين وهو محال واما الثاني

فلانه قد يبيع العبد حال تركبه من اجزا بعينها ثم تتحلل تلك
الاجزا وبعض في اجزا اخرى فاذا اعيد في تلك الاجزا
بعينها واثاءها على الطاعة لزم اتصال الخواص غير مستحقة
وتفي بر الجواب واحد وهو ان لكل مكلف اجزا اصلية لا يمكن
ان تصير جزا من غيرها بل تكون جوازا من غيرها ولو اعيدتها
فاذا اعيدت جعلت اجزا اصلية لما كانت اصلية له او لا
وتلك الاجزا هي التي تعاد وهي باقية من اول العمر الى آخره
قال وعدم الخراف الا فلاك وحصول الجنة فوقها
وعدم الحياة مع الاحتراق وتولد البدن من غير التوالد وتناهي
القوى الجسمانية استبعادات **اقول** احتج الاوائل على
المعاد الجسماني بوجود احدها ان السمع قد عمل على تناثر
الكواكب والخراف الا فلاك وذلك محال الثاني ان حصول
الجنة فوق الا فلاك كما ذهب اليه المسلمون يقتضي عدم
الكربة الثالث ان بقا الحياة مع عدم الاحتراق في النار محال
الرابع ان تولد الاشخاص وقت الاعاءة من غير تولد الابوين
بكل الخامس ان القوى الجسمانية متناهية والقوى واما
نعيم اهل الجنة فقول بعدم التناهي والجواب عن الكل ان
هذه استبعادات اما الا فلاك فلانها حادثة على ما تقرر
او لا فيمكن خرافها كما يمكن عدمها فكما حصول الجنة
فوق الا فلاك وعدم الاحتراق مع بقا الجسم ممكن ولا تفل
فان على كل مفرد فيمكن استحالة الجسم الى اجزا تاركة
ثم يعدها الله تعالى هكذا ايمان والتولد ممكن كما في عدم
عليه السلام والقوى الجسمانية قد لا يتناهي اثرها ان كانت

واسكتة في الثاني المسئلة الخامسة في الثواب والعقاب
قال ويستحق الثواب والمرح بعمل الواجب والمندوب
وبعمل ضد الفبيح والاخلال به شرط بعمل الواجب لوجوبه او
لوجه وجوبه والمندوب كذلك والضرر لانه ترك
الفبيح والاخلال به لانه اخلال به لان المشقة من غير عوض
خلع ولو امكن الابتداء به كان عبثا **اقول** المرح قول
ينبغي عزاء رتفاع حال الغير مع الفصد الى الربع منه والثواب
هو النفع المستحق المفاخر للتعظيم والاحلال والذم قول
ينبغي عزاء تضاع حال الغير مع فصد والعقاب هو الضرر
المستحق المفاخر للاستحقاق والاهانة والمرح والثواب
يستحقان بعمل الواجب وعمل المندوب وعمل ضد
الفبيح وهو التارك له على ما ذهب من يثبت التارك ضدا
والاحلال بالفبيح ومنع ابو علي وجماعة من المعتزلة
استحقاق المرح والثواب بالاخلال بالفبيح وصاروا الى
ذلك لان المكلف يمتنع خلوه من الاخذ والتارك الذي
هو فعل الضرر والحق ما ذكره المصنف رحمه الله فان العقلا
يستحسنون غم المخيل بالواجب وان لم يتصور وامنه فعلا
كما يستحسنون غمه على فعل الفبيح واعلم انه يشترط
في استحقاق الباعل المرح والثواب ايقاع الواجب
لوجوبه او لوجه وجوبه وكذا في المندوب بفعله لنديه
او لوجه نديه وكذا في ترك الفبيح بتركه لكونه
ترك فبيح والوجه ذلك والاخلال بالفبيح لكونه اخلالا
بالفبيح فانه لو فعل الواجب او المندوب لا لما ذكرناه

لم يستحق مدحا ولا ثوابا عليهما وكذا التارك الفبيح لغرض
اخر من لغة او غيرهما لم يستحق المرح والثواب والدليل على
استحقاق الثواب بعمل الطاعة انما مشقة الزمها الله تعالى
المكلف فان لم يكن لغرض كان عبثا وخلصا وهو فبيح
لا يصدر عن الحكيم وان كان لغرض فاما الاضرار وهو مخلص وانما
النفع وهو اما ان يصح الابتداء به او لا والاول باكل والالزم العبث
في التكليف والثاني هو المطلوب وذلك النفع هو المستحق
بالطاعة المفاخر للتعظيم والاحلال فانه يفصح الابتداء به
لان تعظيم من لا يستحقه فبيح **قال** وكذا يستحق العقاب
والذم بعمل الفبيح والاخلال بالواجب لاشتماله على اللطف
والسمع اقول كما ان الطاعة سبب لاستحقاق الثواب
وكذا المعصية وهي فعل الفبيح وترك الواجب سبب
لاستحقاق العقاب لوجهين احدهما عقلي كما ذهب اليه
جماعة من العدلية وتقر به ان العقاب لطف واللطف واجب
اما الصغرى فلان المكلف انما عرفت ان مع المعصية يستحق
العقاب فانه يبعد عن فعلها ويفر الى فعل ضررها وهو
معلوم فطعا واما الكبرى فقد تقدمت الثاني سمعي وهو
الذي ذهب اليه باقي العدلية وهو متواتر معلوم من غير
النبي عليه السلام انما عرفت هذا فنقول ذهب جماعة الى ان
الاخلال بالواجب لا يقتضي استحقاق غم ولا عقاب
بل المفتضي لذلك هو فعل الفبيح او ضد فعل الواجب وهو
تركه وقد تقدم بيان ذلك **قال** ولا استنبعا في اجتماع
الاستحقاقين باعتبار ان اقول هذا جواب عن حجة من منع

من كون الاخلاق بالواجب سبباً لاستحقاق الذم وتغييره انه
لو كان ذلك سبباً والاخلاق بالفبيح سبب للمدح لكان
المكلف اذا اخلا من الامر من مستحقاً للذم والمدح
والجواب لا استبعاد في اجتماع الاستحقاقين باعتبار
يذم على احدهما ويمدح على الاخر كما اذا فعل ببعض اعضائه
كطاعة ومعصية ببعض الاخر **قال** وايجاب المشقة في شكر
النعمة فيجب **اقول** ذهب ابو الفاسم البلخي الى ان هذا التكليف
وجبت شكر النعمة ولا تستلزم وجوب الثواب ولا يستحق
بفعلها نفع وانما الثواب بفضل من الله تعالى وذهب جماعة من
العرب الى خلاف هذا القول واحتج المصنف رحمه الله على
ابحاله بانه يفهم عند العفل ان ينعم الانسان على غيره فيكلمه
ويوجب عليه شكره ومدرحته على تلك النعمة من غير ايمان
ثواب اليه وبعده عن ذلك نقصان في المنع وينسبونه الى
الرياء وذلك فيصح لا يصدر من الحكيم فوجب القول باستحقاق
الثواب **قال** ولفظ العفل به مع الجمل **اقول** هذا
ليس ثابراً على اكمال قول البلخي وتفسيره ان العفل باسره مخموم
بوجوب شكر المنعم وانما كان وجوب الشكر معلوماً
بالعقل مع ان العفل لا يدرك التكليف الشرعية وجب
القول بانما ليست شكراً **قال** ويشترط في استحقاق الثواب
كون الفعل والاخلاق شافاً لا روع التمدح على فعله ولا تنقياً
النفع العاجل انما فعل الوجه اقول يشترط في استحقاق
الثواب كون الفعل المكلف به الواجب او المندوب
شافاً وكون الاخلاق بالفبيح شافاً انما المفتضي لاستحقاق

الثواب هو المشقة باء انتبت انتبعت المفتضي للاستحقاق
ولا يشترط روع التمدح على قول الطاعة باء الطاعة سبب لاستحقاق
الثواب ففردت منه بركة عنه لانه في حال الفعل يستحيل
ان يكون ناء ما عليه نعم نفع التمدح شرط في بقا استحقاق الثواب
وكذا لا يشترط في الثواب عدم النفع العاجل انما اوقعه المكلف
لوجه الوجوب او الوجوب او لوجه التمدح او للندب المسئلة
السابعة في صفات الثواب والعقاب **قال** وتجب
افتراق الثواب بالتعظيم والعقاب بالاهانة للعلم الضروري
باستحقاقهما مع فعل موجبهما **اقول** ذهبت المعتزلة الى
ان الثواب نفع عظيم مستحق بفارنه التعظيم والعقاب
ضرر عظيم مستحق بفارنه الاهانة واحتجوا على وجوب
افتراق التعظيم بالثواب وافتراق الاهانة بالعقاب باننا نعلم
بالضرورة ان فاعل الفعل الشاقي المكلف به بانه يستحق
التعظيم والمدح وكذلك من فعل الفبيح بانه يستحق
الاهانة والاستحقاق **قال** وتجب ايمانهم لا شتماله على
الكيفية ولما دام المدح والذم والحصول فيحتمل لولا **اقول**
ذهبت المعتزلة الى ان الثواب والعقاب ايماناً واحتلف
في العلم بدوامهما هل هو عقلي او سمعي فذهبت المعتزلة الى
انه عقلي وذهبت المرجعية الى انه سمعي واحتج المصنف
رحمه الله تعالى على ايمانهم بوجوه اربعة ان العلم بدوام العقاب
والثواب يبعث العبد على فعل الطاعة وبعده من المعصية
وذلك ضروري وانما كان كذلك كان لطفاً والمكلف واجب
عاماً من الثاني ان المدح والذم ايماناً لا وقت الا وتحسن مدح

المكيع وزعم المعاصي اذ الم يكهر منه ندم على ما فعل
وهما معلولا الطاعة والمعصية فيجب كون الطاعة
والمعصية في حكمها امتين فيجب اتمام الثواب والعقاب
لا بد واما احد المعلومين يستلزم اتمام المعلوم الاخر لان العلة
تكون ائمة اوية في حكم الدائمة الثالث ان الثواب لو كان منفكاً
لحصل صاحبه الا لم ينفك عنه ولو كان العقاب منفكاً
لحصل له السرور بانفكاعه وذلك يناقض الثواب والعقاب
لانما خالفنا عن الشوايب ههنا ما فهمنا من كلام المصنف
رحمه الله وقوله لخصول نفيضها يعني نفيض الثواب والعقاب
لولا اي لولا الامام **قال** ويجب خلوصهما والا لكان
الثواب انفيض حالاً من العوض والتفضل على تقدير حصوله
فيما وهما خالي في باب الزجر اقول يجب حصول الثواب
والعقاب عن الشوايب اما الثواب فلانه لو لا ذلك لكان
العوض والتفضل اكمل منه لانه يجوز خلوصهما من
الشوايب وحسينه يكون الثواب انفسه راحة وانه
غير جائز واما العقاب فلانه اعظم في الزجر فيكون
لكما **قال** وكل في مرتبة في الجنة لا يكلي الا يزيد
ويبلغ سرورهم بالشكر الى حد انتها المشقة
وغناهم بالثواب يعني مشقة ترك الفبايح واهل النار
يجوز ان ترك القبيح اقول لما ذكر ان الثواب خالص
عن الشوايب ورء عليه ان اهل الجنة يتفاضلون في الدرجات
بالانفس اذ انما ههنا هو اعظم ثواباً حصل له الغم
بنفسه رجنه عنه ويعزم اجتماعه في العناء ايضا

فانه يجب عليه الشكر لنعرا الله تعالى والاخلال بالفبايح
ويؤلفك مشقة والجواب عن الاول ان شهوة كل مكلف
مفصورة على ما حصل له ولا يفتن بعقد الا يزيد لعدم اشتهاؤه
له وعن الثاني انه يبلغ سرورهم بالشكر على النعمة الى حد ينتهي
المشقة معه واما الاخلال بالفبايح فلانه لا مشقة عليه فيها
لانه تعالى يعيهم بالثواب ومناجعه على فعل القبيح فلا يحصل
له مشقة واما اهل النار فانهم يلجون الى فعل ما يجب عليه وترك
الفبايح فلا تصدر عنهم وليس لك تكليف لانه بالغ حد الاجابة
ويحصل من ذلك نوع من العقاب ايضا **قال** ويجوز توقف
الثواب على شرك والا لاثب العار والله تعالى خاصة اقول
ذهب جماعة الى ان الثواب يجوز ان يكون موقفاً على شرك
ومنعه اخرون والاول هو الحق والدليل عليه انه لو لا ذلك
لكان العار والله تعالى وحده مثاباً مع عدم نظره في المعجزة
وعدم تصديقه بالنبي عليه السلام والثاني باطل اجماعاً فكذلك
المقدم بيان الشريعة ان المعرفة كرامة مستقلة بنفسها
فلو لم يتوقف الثواب عليها على شرك لوجب اثابة من يصدق
بالنبي عليه السلام حيث لم ينظر في معجزته **قال** وهو
مشرك بالمواظاة لقوله تعالى لا يشركك بشيء عملك
وقوله ومن يرتد منكم عن دينه **اقول** اخلف المعتزلة على اربعة
اقوال وقال بعضهم ان الثواب والعقاب يستحقان في وقت
وجوء الطاعة والمعصية وابطلوا القول بالمواظاة وقال اخرون
انما يستحقان في الدار الآخرة وقال اخرون انما يستحقان حال
الاخترام وقال اخرون انما يستحقان في الحال بشرك المواظاة

فان كان في علم الله تعالى انه يوافق الكافة سليمة الى حال الموت
والاخيرة استحق بها الثواب في الحال وكفى المعصية وان كان في
علم الله تعالى انه يحكم الكافة او يتوب من المعصية قبل المواجهة
لم يستحق الثواب ولا العقاب بهما واستدل المصنف رحمه الله على
القول بالمواجهة بقوله تعالى ليزا شركت ليبحر عملك وبقوله
من يرد عنك ربحك عن عينه فيمت وهو كافر فاوليك جحمت اعمالهم
وتعبر به ان يقول اما ان يكون المراء بالاحكام هنا كوز العمل
بالحلال في اصله او ان الثواب سيفك بعد ثبوته او ان التكبير
ابطله والا ولا في الحلال اما الاول فلانه علو بطلانه بالشرك
المتجذر ولانه شرك وجزا وهذا انما يفقد في المستقبل
وبالاول بطلان الثاني واما الثاني فلما ياتي من بطلان التخابك
فتعين الثالث المسئلة السابعة في الاحكام والتكفير **قال**
والاحكام باكل الاستلزام الضلع وبقوله تعالى فمن يعمل
مثقال ذرة خيرا يره افول اختلف الناس هنا فقال
جماعة من المعتزلة بالاحكام والتكفير ومعناهما ان التكلف
يسفك ثوابه المتفرع بالمعصية المتاخرة او تكفيره نوبه
المتفرعة بطاعته المتاخرة وثقاهما المحفوظ في الفايولون
بهما اختلجوا فقال ابو علي ان المتأخر يسفك المتفرع وينفي
على حاله وقال ابو هاشم انه ينتهي الاقل بالاكثرو وسعى الاكثر
بالاقل ما سواه وبنى التزايد مستحقا وهذا هو الموازنة ويدل على
بطلان الاحكام انه يستلزم النكاح لان من اساء الكاع وكانت
اساها اكثر منزلة من لم يخسر ومن كان احسانا اكثر يكون منزلة
من لم يسي وان تساويا يكون لهما مصدر عنه احدهما وليس كذلك

عند العقلاء وبقوله تعالى فمن يعمل مثقال ذرة خيرا يره ومن يعمل مثقال ذرة شرا يره
ولا يفاء بوجده ووعيده واجبة **قال** ولعدم الاولوية اذا كان الاخر ضعفا وحصول
المتناقضين مع التساوي **قال** هذا دليل على ابطال قول ابو هاشم بالموازنة وتقريره انا
اذا فرضنا استحق المكلف خمسة اجزاء من الثواب وعشرة اجزاء من العقاب فليس اسقاط
احدى الخمسين من العقاب بالخمسة من الثواب اولى من الاخرى فاما ان يسقط معا وهو
خلاف مذهبه اولا يسقط شيء منها وهو المطلوب ولو فرضنا انه فعل خمسة اجزاء من الثواب
وخمسة اجزاء من العقاب فان يقدم اسقاط احدهما للاخر لم يسقط الباقي بالمعذور **قال**
صيرورة المغلوب والمعدوم غالبا وموثر وان يقارنا لزم وجودهما معا لان وجود كل واحد
منهما في وجود الاخر فيلزم وجودهما حال عدمهما وذلك جمع بين المتناقضين **المنه**
قال في القطع عذاب اصحاب الكبار **قال** والكافر بخلافه عذاب اصحاب الكبر منقطع **المنه**
الثواب بما يانه ولتجده عند العقلاء **قال** اجمع المسلمون كانه على ان عذاب الكافر مؤبد لا ينقطع **المنه**
في اصحاب الكبار من المسلمين فلو عذب على انه كذلك وذهب الامامية وطائفة كثيرة من المعتزلة والاشاعرة
الى ان عذاب ينقطع وينبغي ان يعرف الصغرى والكبرى الدنيا الصغرى فقال على وجوده منها ما يقال الا ان
الى الطاعة فيقال مدد المعصية جع في تعال الطاعة وهي اصغر من هذه الطاعة باعتبار ان عقابها ينقص
في كل وقت من ثواب تلك الطاعة في كل وقت وانما شرطنا عموم الوقت لانه متى اختلف الحال في ذلك بان
ين بدارة ثواب الطاعة عن عقاب المعصية وتارة ينقص ثواب تلك المعصية بالاضافة الى تلك الطاعة
على الاطلاق بل يعيد بانها لا تكون عقابا بل ثوابا لاطاعة وحصول الاختلاف بما يقتضيه الطاعة
والمعصية فان الاتفاق في سبيل الله مختلف كما قال نعم لا يسوى منكم من ائتم بقى الفخ ومنها ان
يقال بالنسبة الى معصية اخرى فيقال هذه المعصية اصغر من تلك يعني ان عقاب هذه ينقص كل وقت عن
عقاب الاخرى ومنها ان يقال بالاضافة الى ثوابها يعني ان عقابها ينقص كل وقت عن عقاب الاخرى
ثوابا لعلها في كل وقت وهذا هو الذي يطلقه العلماء عليه والكبير يقال على وجوده معا بل هذه الوجوه اذا
عرفت هذا فنقول الحان عقاب اصحاب الكبار ينقطع والدليل عليه وجهان الاول انه يستحق الثواب بما يانه
لعدم تناقضه في عمل مثقال ذرة خيرا يره والابان اعظم افعال الخير فاذا استحق العقاب بالمعصية فاما ان
يقدم الثواب على العقاب فيكون باطلا لاجتماع لان الثواب المستحق بالايان دائم على ما تقدم او بالعكس وهو المراد
والجمع محال الثاني لزم ان يكون من عبادة الله تعالى عمه بانواع الغرائب اليه ثم في اخر عمره معصية

واحدة مع ثبوتها لما نه فخلد في النار كن اشرك بالله نعم بدهم في ذلك بحال الفجاءة عند العقلاء **قوله** والسمعة
تداوله ودام العقاب بخلاف الكافر **قوله** هذا الشارة الى الجواب على حجج الوعيد بوجوب النقل والعقل
اما النقل فالايات الدالة على خلودهم كقوله تعا ومن بعد ذلك قوله تعا وما العفل فافهم
فيها وقوله تعا ومن يغفل عن متابعتها فافهم حالها فيها الى غير ذلك من الايات واما العقل فافهم
بما ان العقاب الثاني يثبت دوامها والحوار عن السمعة المتناوئة الى ما يقع العموم والتخصيم لكفر ما يتناول
الخلود بالبقاء المتداول وان لم يكن داما وعن العقل بان دوام العقاب سلبا هو في حق الكفار اما غيرهم فلا
المسألة السابعة في جواز العقوبة **قوله** والعقوبة واقع لانه حقها تعا في ان سقاطها لا ضرر عليه تركه من ضرر الثاني
به فحسن اسقاطه ولانه احسان **قوله** ذهب جماعة من معتزلة بغداد الى ان العقوبة جارية فلا يميز جاز بها ودين
النصر بين الجواز له وهو الحق واستدل المصنف بوجه ثلثة الاول ان العقاب حتى الله تعالى فجاز تركه المقدر
ظاهران الثاني ان العقاب ضرر بالمكلف ولا ضرر في تركه على مسخفه وكما كان كذلك كان تركه حسا اما انه
ضرر بالمكلف فضروري واما عدم الضرر في تركه فمقطعي لانه نعم متى بداه من كل شيء واما ان ترك مثل هذا
فضروري **قوله** وللمسلم قول هذا دليل الوقوع معناه هو الايات الدالة على العقوبة تعا ان الله
لا يفرق ان يترك به ويفر ما دون ذلك فاما ان يكون هذا الحكم مع التوبة او بدونها اولها بطلان
الشرك بغير مع التوبة فنحن الثاني واجب المصيبة مع التوبة يجب عقابها ولو لم يجر في الايات المعصية
التي يجب عقابها لان الواجب لا يعلق بالمسبة فما كان يجب قوله من تشاء فوجب عودا لا يراى معصيته لا يجب
عقابها ولقوله تعا وان ربك لذو مغفرة للناس على ظلمهم وعلى بدل على الحال والعرض كما يقال ضربت زيدا على
عصيانته لا على عصيانه وهو غير مراد هنا فطعنا فنفق الاول وايضا فان الله تعا قد نطق في كتابه بالعزوبة
عقوبة عقور واجمع المسلمين على لا معنى له الا اسقاط العقاب عنها العاصي **المسألة الثامنة** في الشفاعة **قوله**
والاجماع على الشفاعة تفصيل لزيادة المنافع وبطلان ما في حقه **قوله** اتفق العلماء على جواز الشفاعة للمؤمنين
قال الله تعا ان يعفك ربك مقام المحمود في ان الله الشفاعة واختلفوا فقالوا لو عفيده انه عبادة عن طلب
زيادة المنافع للمؤمنين المستحقين للتوبة فذهب بعض طوائف الشفاعة للفقهاء من هذه الامة في
اسقاط عقابهم وهو الحق وبطلان المص الاول بان الشفاعة لو كانت في زيادة المنافع لا يجر كلفا شافعي
النبي حيث يبطل له من الله نعم علوا الدرجات الثاني باطل فطحا لان الشفاعة المعتبرة المشفوع فيه
فالمقدم **قوله** ونفي المطاع لا يستلزم نفي الجاني في السمعة متداولة بالكفار **قوله** هذا الشارة
الى جازي من استدلال على ان الشفاعة انما هي في زيادة المنافع وقد استدلوا بوجوه الاول في ان تعا والظاهر

من جهم

من جهم ولا ينفخ مطاع نفي الله سبحانه قبل الشفاعة عن المطاع والنافع ظالم والجاني اية تعا نفي الشفاعة
المطاع ونحن نقول به لانه لا ينفخ الاخره شفع مطاع لان المطاع فوق المطاع والله تعا فوق كل جرم
ولا احد فوقه فلا يلزم من نفي الشفاعة المطاع نفي الشفاعة الجاني سلبا لكن لم لا يجوز ان يكون المراد
بالمطاعين هذا الكفار جميعا بين الادلة الثاني قوله تعا وما لظالمين من انصار ولو شفعهم في
العاقبة لكان باصالة الثالث قوله تعا ولا ينفخها شفاعة يوم لا يجزي نفوسهم نفسيا ولا ينفعهم
شفاعة الشافعين والجواب عن هذه الايات كلها انها تخص بالكفار جميعا بين الادلة الرابع قوله
تعا ولا ينفخون الا من اراد نفي شفاعة الملائكة عن غير المؤمنين الله تعا والنافع غير مني والحق
الاسلم ان النافع غير مني بل هو مرضى الله تعا في ما **قوله** وفي في اسقاط المصان والحق صدف
الشفاعة فيها وثبت الثاني لعدم بقوله اذ حرت شفاعة لاهل الكبار من ابي **قوله** هذا هو الحق
الثاني كنهها اولها هو ان الشفاعة في اسقاط المصان ثم بين المص رحمه الله انها يطلق على المعصية
معا كما يقال شفع فلان في فلان اذا طلب له زيادة منافع او اسقاط مصار وذلك متعارف عند
العقلاء ثم بين ان الشفاعة بالمعنى الثاني يعني اسقاط المصان بمرئيه للمصنف بقوله تعا اذ حرت شفاعة
لاهل الكبار من ابي وذلك حديث مشهور **المسألة التاسعة** في جواب التوبة **قوله** والتوبة واجبة لذمها
الضرر ولو جوب بالندم على كل قبيح واخلاق بوجوب **قوله** التوبة هي الندم على المعصية لكونها معصية
والندم على ترك المعصية في المستقبل لا يترك الندم كشف عن نفي الندم وهي واجبة بالاصح لكن
قد ذهب جماعة من المعتزلة الى انها يجب من الكبار اعلوم كونه كبارا والمطعون فيها ذلك ولا يجب
الصغار وقال اخرون انها لا يجب من ذنوبها من قبل وقال اخرون انها يجب من كل صغير وكبير
من المعاصي او الاخلال بالواجب فاء ما به تأويل ولم يتوقف استدلال المص على وجوبها بامرنا الاول
انها اذ هي للضرر الذي هو العقاب في الحرف فيه ودفع الضرر فاجل الثاني اننا علم فطعا وجوب
الندم على فعل القبيح والاضلال بالواجب اذ عرفت هذا فيقول انما يجب من كل ذنب لا من اي من المعصية
لكونها معصية ومن الاخلال بواجب كونه كذلك وهذا عام في كل ذنب فاحلال بواجب **قوله** ويندم
على القبيح ليقبحه والانتفاء التوبة لكن يتبين المعصية حفظ سلامة دينه ولو لم يدم بحد لا يثبت
عندنا لان من مثل هذا لا يعود بترك شفاء الندم فيه واما التي توجبها لانه ان كان الخوف من
النار مما لعلنا به في تحببه بغيره لا خوف لانه لم يبق فكل ذلك اي لا ينج من التوبة لانه العاصي
عن الشفاعة فنجب عليه ما يستلزمه البذل وان لم يكن هو العاصي بان يندم عليه لا ينجح وفيه

تغيب النار ولولا الفج ما لدم عليه وان كان فيه خوف الناصب توبته وكذا الاخلال بالواجب ثم عليه
لانه اخلال بواجب وعزم على فعل الواجب في المستقبل لا بل كونه اخلال بواجب في توبته فان كان خروفا
من لنا رومن فوات الجنة فان كان هو الغاية لم يصح توبته والا كانت صحته وهذا ان المسمى المعتذر
الى المعلوم لا اهل اسائه بل يجوز من عقوبة السلطان لم يقبل العقلاء عنه **قال** ولا يصح من العقب
وتم القبا على الواجب **اقول** اختلفت شيوخ المعتزلة هنا فذهب ابو هاشم الى ان توبته لا تنفع من قبح دون
قبح وذهب ابو علي الى جواز ذلك والمصاحف على مذهبه في هاتين الامور فذهبنا الى ان توبته لا تنفع من قبح
لغيره ولو لا ذلك لم يكن مقبولة على ما تقدم والقبح حاصل في الجميع فلو تاب من قبح دون قبح كلف ذلك
عن توبته تايبا عنه لا القبح واصلح ابو علي بانه يصح التوبة من قبح دون قبح ايضا لان الواجب دون
واجب الثاني باطل فالمقدم مثله بيان الشرطية انه لا يجب عليه ترك القبح لغيره كذا يجب عليه فعل الواجب
لوجوبه ولو لم يترك القبح في القبح عدم صحة التوبة من بعض القبا دون بعض من استترك الواجب
في الوجوب عدم صحة الايمان بواجب دون واجب باطلان الثاني في الاجماع اذ خلاصته هي صلوة من
اصل بالصوم واجاب ابو هاشم بالفرق بين ترك القبح لغيره وفعل الواجب لوجوبه باليقين في الاول دون
الثاني قال ابن قدام لا اكل الرمان لحضتها فانه لا يقدم على اكل كل عامض لا محذور في المنع ولو اكل الرمان
لحضرته لم يلزم ان ياكل كل رمانة عامضة فافترقا واليه اشار المص بقوله ولا يم القبا على الواجب لا يم القبا
ترك القبح لغيره على فعل الواجب لوجوبه **قال** ولو اعتقد في الحسنة **اقول** يصح التوبة من قبح دون قبح
اذا اعتقد الثاني في بعض القبا انها حسنة وتايب واعتقده فبما فانه يقبل توبته لحصول الشرطية
فيه وهو نية على القبح لغيره وهذا اذا تاب الخارج عن الزنا فانه يقبل توبته وان كان اعتقاده حسنة
لانه لا يعتقده كذلك فيصدق في حقه انه تاب عن القبح لغيره **قال** وكذا المستحق **اقول** اذا كان هناك
فعلان احداهما عظيم القبح والاخر صغير وهو مستحق بالنسبة الى العظم حتى لا يكون معتداه ويكون
وجوده بالنسبة الى العظم كعدمه حتى فاعلى القبح من العظم فانه يقبل توبته مثال ذلك ان الانسان اذا
قتل ولد غيره وكبر له فلما تاب باطرا المذم على قتل الولد دون كسر القلم فانه يقبل توبته ولا يعتد العقلاء
بكسر القلم وان كان لا بد من ان يندم على جميع اسائه وكما ان كسر القلم حال قتل الولد لا بعد اسائه فكذلك الغرم **قال**
والنهي فان تاب من الذم الى المذم عن البعض سعى عليه ان اشترك الداعي في الذم على القبح في الدواعي
الى القتل وان اشترك التبرج اشترك في ذم الذم وانه يباو كلام ابن الجوزي واذا لادهم اللزوم
الحكم بغيره والكفر في الثاني منه المقيم على صغيره **اقول** لما فرغ من تقرير كلام ابن هاشم في كل الخصم في هذا

المقام وتقريره ان نقول الحق انه لا يجوز التوبة من قبح دون قبح لان الاخلال يقع بحال الداعي ونيتي
بحسب الصوارف فاذا يرجح الداعي وقع العقاب اذ عرفت هذا فيقول يجوز ان يرجح فاعلى القبا دون غيره
الى الذم على بعض القبا دون بعض وان كانت القبا حشمتا كذا في الداعي يدعى الى الذم عليها
وذلك بان يقترن بعض القبا برأيه كعظم الذم او كثرة الزواجر عنه والشفاة عند العقلاء
عند فعله ولا يقترن هذه القبا ببعض القبا فلا يندم عليها وهذا كافي دواعي القتل فان الاصل
الكثرة قد يشترك في الدواعي ثم تفرص صاحب الدواعي ببعض تلك الاقدام على بعضات يرجح دواعي
ذلك القتل بما يقترن به من زيادة الدواعي فلا استبعاد في كون قبح القتل بما يقترن ببعض
القبا زيادة الدواعي الى الذم عليه فيترجح لاجلها الداعي الى الذم على ذلك باليقين ولو استمر
القبا في قبح الدواعي اشتركت في وقوع الذم ولم يصح الذم على البعض دون الاخر وعلى هذا ينبغي
ان يحل كلام ابن الجوزي في التوبة من قبح دون قبح في بعض القبا دون بعض لانه
لو لا ذلك لزم خرق الاجماع والثالث باطل فالمقدم مثله بيان الملازمة ان الكافر اذا تاب عما كفره
واسلم وهو مقيم على الكفر لانه ان يحكم باسلامه ويقبل توبته من الكفر ولا الثالث خرق الاجماع لا
المسلمين على اجزاء الاحكام المسلمين عليه الاول هو المطلب وقد اشرم ابو هاشم استحقاق عقاب الكفر
وعدم قبول توبته فاسلامه لكن لا يمنع اطلاق اسم الاسلام **المسألة الثانية عشر** في اقسام التوبة **قال**
والذي ان كان في حقه ثمانون ذنبا فعلى قبح كفى فيه الذم والغرم على ترك العود وفي الاخلال بالتايب
اختلف حكمه من بقاءه ونقصه وبعده وان كان في حقه احدى اشبع اصيله ان كان ظاهرا او الغرم
على مع التوبة او لا يراى وان كان اخلالا لا ينفك لاجزاء **اقول** اما ان يكون من ذنوب يعلق به خوف
خاصه او يعلق به حق الادبي والاول اما ان يكون ذنبا كشر الخمر والزنا او اخلال بالحق
كترك الزكاة والصلوة والاول كفى فيه التوبة منه الذم والغرم على ترك العود اليه اما الثاني
فيختلف احكامه بحسب القواني الشرعية فمنه ما لا بد من التوبة من فعله اذا كان ركعة ومنه ما لا
يعد الغضا كالصلوة ومنه ما يفسدان عنه كالعيدين وهذا الاخير يكفي فيه الذم والغرم على
ترك العادة كما في القبا واما ما يتعلق به حق الادبي فينبغي فيه الخروج اليهم منه فان كان اخذ
مالا وجبده على ما لا بد من ورثته ان مات ولو تمكن من ذلك وجب الغرم عليه وكذا ان كان قد ذف
فان كان فضا صا وبخ الخرج اليهم منه بان يسلم نفسه الى اولياء المعنوك فاما ان يقتلوه او يعفوا
عنه بالدية او بدونها وان كان في بعض الاعضاء وجب تسليم نفسه ليقض منه ذلك العوض الى المستحق

يعني بالاكل الا انه تعالى خلق مثله والهلاك هو الخروج عن
الانتفاع ولا ريب ان منع منا المكلفين تخرج الجنة عن حد
الانتفاع فتبقي هالكه بهذا المعنى المسئلة الخامسة عشر
في الاسماء والاحكام **قال** والايماز التصديق بالقلب
واللسان ولا يكفي الاول لقوله تعالى واستيفت بها انفسهم
ونحوه ولا الثاني لقوله قل لم تؤمنوا **اقول** اختلف الناس في
الايماز على وجوه كثيرة ليس هذا موضع ذكرها والذيل
اختاره المصنف رحمه الله انه عبارة عن التصديق بالقلب
واللسان معاً ولا يكفي احدهما فيه اما التصديق القلبي فانه
غير كاف لقوله تعالى وحجروا بها واستيفت بها انفسهم وقوله تعالى
فلما جاءهم ما عرفوا كفروا به فثبت لهم المعرفة والكفر
واما التصديق باللسان فانه غير كاف ايضاً لقوله تعالى فالت
الاعراب امنا قل لم تؤمنوا **قال** لو اسلمنا ولا شك
از اوليك الاعراب صدقوا **قال** والكفر
عدم الايماز اما مع الضد او بدونه والفسق الخروج عن طاعة
الله تعالى مع الايماز والنفاق الكفار الايماز واخبا الكفر
اقول الكفر في اللغة التعطية وفي العرب الشرعي
هو عدم الايماز اما مع الضد بان يعتقد فسداً ما هو شره
في الايماز او بدونه الضد كالشاك الخالي من الاعتناء
الصحيح والباطل والفسق لغة الخروج مكلفاً وفي الشرع
عبارة عن الخروج عن طاعة الله تعالى فيما هو الكفر والنفاق
في اللغة هو الكفار خلاف الباطل وفي الشرع الكفار الايماز
وابطال الكفر **قال** والفاسق مؤمن لوجوه حجة فيه

يعني بالاكل

يعني بالاكل وقيل لما اجبروا عن الايمان الذين عرفوا الله ثم اضرته اصدما في القبر والآخر في الآخرة
وهذا يعني ان الله فاعلم ما يدنو من اهل النار فيقولون النار يومئذ عذابا وعذابا يوم
يقوم الساعة وهذا الصريح في الباب **قال** وسائر السعيات من الميزان والاصراط والحساب والكتاب
قال السمع على ثبوتها فيجب التصديق بها **اقول** خالف القائلون من الميزان والاصراط والحساب والكتاب
امور يمكنه وقد اجترأوا في ثبوتها فيجب التصديق بها لكن اختلفوا في كيفية الميزان
فقال يترشح المعتزلة انه لا يوجد ميزان حقيقة له كغنان يوزن به ما بين من حال المكلفين
في ذلك الوقت لاهل الموقف اما بان يوضح كتاب الايمان في كفة الخير ويوضح كتاب
الاعمال في كفة الشر ويجعل ربحان احد هاد ليل على احدى الحالتين او يخرج من ذلك
لوزن واما الميزان سمعاً فالاهل الحقيقة مع اركانها وقال عباد وجماعة من النجاشي
واخرون من البغداديين المراد بالموازن العدل دون الحقيقة فاما الاصراط فقد
قيل ان في الآخرة طريقين احدهما الى الجنة هادي والآخر الى جهنم فاما الجنة فاهل الجنة اليها
كما قال تعالى في اهل الجنة سيديهم ويصلح باهم ويدخلهم الجنة عرفها لهم وقال في
اهل النار فاهل الاصراط الجحيم وقيل ان هناك طريقاً واحداً على جهنم فكيف الجمع
المؤمن عليه ويكون اوق من الشجر واحداً من السيف فاهل الجنة يجوزون عليه
لا يلحقهم خوف ولا غم فالكفار يبرون عقوبة لهم وزيادة في خوفهم فاذ بلغ كل
واحد الى مستقره من النار سقط ذلك الاصراط **قال** والسمع دل على ان الجنة
والنار مخلوقات الان والمعارضات متساوية **اقول** اختلف الناس
في ان الجنة والنار هل هما مخلوقات الان ام لا فذهب جماعة الى الاول
وهو قول ابي علي وذهب ابو هاشم والمقاسمي بقما غير مخلوقتين
اجتج الاولون بقوله تعالى اعدت للمؤمنين اعدت للكافرين
يا ادم اسكن انت وزوجك الجنة من ذهابك وماوى الجنة الماوى
هي دار الثواب فدل على انها مخلوقة الان في السماء اجتج ابو هاشم
بقوله تعالى في كل شيء هالك الا وجهه فلو كانت الجنة مخلوقة
لان لو كانت هلكة لكانت في باطل لقوله تعالى في كل شيء هالك الا وجهه
ولا ادم الاكل استارة الى ادم الماوى بالفرع يعني ادم خلق مثله واكل الجنة

اقول اختلف الناس في اعفالت المغترلة ان العاسف
 لا مومن ولا كافر واشتروا له منزلة بين المنزلتين وقال الحسن
 البصري انه منافق وقالت الزيدية انه كافر نعمة وقالت الخوارج
 انه كافر والخم مائة هب اليه المصنف وهو من رهب الامامية
 والمرجعية واصحاب الحديث وجماعة الاشعية والدليل عليه
 ان جرد المومن وهو المصدق بقلبه ولسانه في جميع ما جاء به
 النبي عليه السلام به موجود فيه فيكون موثقا المسئلة الساءسة
 عشر في الامر بالمعروف والنهي عن المنكر **قال** والامر
 بالمعروف الواجب واجب وكفى النبي عن المنكر والمنزوب
 مندوب سمعا والامر خلاف الواقع والاخلال بحكمته تعالى
اقول الامر بالمعروف هو الفول العال على الطاعة او نفس الحمل
 على الطاعة او اراءة وفوعهما من الامور والنهي عن المنكر
 هو المنع من فعل العاصي او القتل المفتخي لذلك او كراهة
 وفوعهما وانما فلنا ذلك للاجماع على انهما يجبان باليد
 واللسان والقلب والاخير يجب مكلفا بخلاف الاولين فانهما
 مشر وكان بما ياتي وهل يجبان سمعا وعفلا اختلف الناس
 في ذلك فذهب قوم الى انهما يجبان سمعا للفراز والسنة
 والاجماع واخرون ذهبوا الى وجوبهما عفلا واستدل المصنف
 على احوال الثاني بانهما لو وجبا عفلا لزم احد الامرين
 وهو اما خلاف الواقع او الاخلال بالحكمة الله تعالى والثاني
 بتقسيمه باكل المقدم مثله بيان الشرعية انهما لو وجبا
 عفلا لوجب على الله تعالى ان كل واحد عفا على كل من
 حصل له حقه وجه الوجوب ولو وجبا عليه تعالى لكان امرا

المعاني

طاعة الله

فاعلا لهما فكان يلزم وقوع المعروف قطعا لانه تعالى محل المكلفين عليه وانفا
 المنكر قطعا لانه تعالى يمتنع المكلفين منه واما غير فاعل لهما فيكون مخالفا الواجب
 ذلك محال لما ثبت من حكمته تعالى **قال** وشرطهما علم فاعلها بالوجه وتخوين
 التأثير وانتفاء المفسدة **اقول** شرايط الامر بالمعروف والنهي عن المنكر ثلاثة الاولى
 ان يعرف الامر والنهي وجه الفعل فيعرف ان المعروف معروف والمنكر منكر
 والا لزم بالمنكر ونهي عن المعروف والثاني تجوز التأثير فلو عرف ان امره ونهيها
 تؤثر ان لم يجبا الثالث انتفاء المفسدة فلو عرف او غلب على ظنه حصول مفسدة
 له او لبعض اخوانه في امره ونهيها سقط وجوبهما فاعل للضرر فهذا اخر ما حصل

ان

لنا من شرح هذا الكتاب ونحن نسأل الله ان يجعله ذخرا لنا يوم المعاد
 وان توفقنا للرشاد بمنه وكرمه والحمد لله وحده والصلوة على محمد

نبيه وآله عليهم الصلوة والسلام من قد عرفت وانتم
 وقت من نسخ هذا الكتاب العالم الزاوي مولانا محمد

طالب الله العلي في اوانه في سنة 1200

واشتغل مع تفتيش المسائل في سنة 1200

في سنة 1200

في سنة 1200

في سنة 1200

على حاله

ابن كتاب عربي



الكتاب يدل على ان القدر المعلق به...
كتبه ابو الحسن محمد بن ابي...
في شهر ربيع الاول سنة...
في مدينة...
في سنة...
في شهر...
في سنة...
في شهر...
في سنة...

ن و ش ت م ر ب
ق ح ط ز ه و د ث ج

في شهر...
في سنة...
في شهر...
في سنة...
في شهر...
في سنة...
في شهر...
في سنة...

في شهر...
في سنة...
في شهر...
في سنة...